

تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية

الكتاب الرابع

المُعْتَزِلَةُ
تَكْوِينُ الْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ
أَعْلَامٌ وَأَفْكَارٌ

ع.إ. النخعي

الدكتور

محمد إبراهيم الفيومي

دار الفكر العربي

تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية
الكتاب الرابع

المُعْتَزِلَةُ تَحْكُمُ الْعَقْلَ الْعَرَبِيَّ أَعْلَامٌ وَأَفْكَارٌ

الدكتور
محمد إبراهيم الفيومي

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي
٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٢٧٥٢٩٨٤، فاكس: ٢٧٥٧٧٣٥
www.darelfikrelarabi.com
INFO@darelfikrelarabi.com

٢٤٦	محمد إبراهيم الفيومي.
٢٤٧	المعتزلة تكوين العقل العربي: أعلام وأفكار / محمد إبراهيم الفيومي. - القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م.
	٥٢٨ ص ٢٤١ سم. - (سلسلة) تاريخ الفرق الإسلامية
	السياسي والديني، الكتاب الرابع).
	يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية.
	تدمك: ٨-١٦٦٢-١٠-٩٧٧.
	١-المعتزلة (علم الكلام). ٢- الفرق الإسلامية
	١- العنوان. ب- السلسلة.

تصميم وإخراج لنى

منى حامد شمارة



٢٠٠٢/١٠٨٧٨	رقم الإبداع
977- 10-1662-8	I. S. B. N التراقيم الدولي

مقدمة

شغلنى تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية أمدا طويلا فإذا ما حاضرت فيه وقفت كثيرا أمام منزلقات فكرية شدت خاطرى ووقفت بى حبيس التفكير فيها، فما أكاد أخلص منها حتى أقع فى متزلق آخر... وهكذا.

فرايت أن أخذ نفسى بدراسة موضوع المذاهب الإسلامية وقضاياها وذلك من أمد بعيد فأخرجت منها:

- تاريخ الحوارج والمرجئة.

- وتاريخ الشيعة السياسى والدينى جزآن.

الأول: الشيعة العربية والزيدية. والثانى: الشيعة الشيعوية والإمامية.

وهنا أقدم: المعتزلة تكوين العقل العربى. ثم يليه الإمام الأشعرى شيخ أهل السنة والجماعة تاريخ تطور العقل العربى.

وكان السبب المباشر، الذى حثنى على إنجاز هذا المشروع:

زيارة شاب ألمانى لنا: توماس هيلو براندت من جامعة برامبرج مسجلا لرسالة الدكتوراه فى موضوع: محاولات معاصرة لتجديد فكر المعتزلة وقام بسؤالى عن مقال قديم كتبته عن المعتزلة فى بعض المجلات ثم طلب منى أن أبدي رأى فى موضوع «المعتزلة والأشاعرة» فقدمت له رأى فى جلستين فى يومين.

فكان ذلك اللقاء كان هاتفا هتف بى أن أنجز هذا الموضوع وخاصة أن المناقشات والاستفهامات التى جرى الحوار الفكرى عليها قد أوسعت النظر الفكرى وأوضحت أبعادا كانت بعيدة عن مرمى النظر.

وكان قد وقف أمام فكرتى التى تقول: إن الأشاعرة مرحلة اعتزالية متطورة، وقف طويلا فى صمت... .

ثم قلت كما قال الشهرستانى فى مقدمة نهاية الإقدام: والمعارف التى تحصل من تعريفات أحوال الاضطراب أشد رسوخا فى القلب من المعارف التى هى نتائج الأفكار فى حال الاختيار. ومن دعاء الأبرار: إلهى فكّم من بلاء جاهد صرفت عنى وكم من نعمة

سابقة أقررت بها عيني وكم من صنعة كريمة لك عندي، أنت الذي أحببت عند الاضطراب دعوتي وأقلت عند العثار رائتي وأخلدت لي من الأعداء بظلامتي. . الكلمات إلى آخرها وكان القلم يعبر عن حالتي بأواخرها رب أودعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وأني من المسلمين. هذا، وقد أوردت المسائل على تشعب خاطري وتشعب فكري بمثلا أمره في معرض المباحثات ترتيبا وتمهيدا وسؤالا وجوابا.

ولقد كانت المعاني الفكرية التي حصلت لدى من خلال مسيرتي الفكرية مع الفرق والمذاهب الإسلامية أسمى مما كنت أتصوره قبل الشروع في دراستها فرايت حرية الدراسة لكل مشكلة. إدماج الفكر النقلي بالفكر العقلي، اصطحب الكلام بالفلسفة، والفلسفة بالكلام مع التمايز في المناهج مما يحفظ للهوية الإسلامية قيمتها وذاتيتها. وكان القول في إبداع القضايا لجراة القول في نقاشها ولا يمنع الانتماء إلى مدرسة البصرة من مناقشة آراء أعلامها ولا البغداديين من مناقشة قضاياها، وقد يسوقهم الدليل إلى الانتصار للبصريين أو يسوق البصريين إلى الانتصار للبغداديين وقد يجمع بينهم الاجتهاد فيحتويهم الإجماع على الأصول الخمسة وقضايا أخرى.

إن تاريخ مدرسة العترة خطير الشأن عظيم الخطر، ينشأ في حضان الأصول الإسلامية: القرآن والسنة والاجتهاد، وتلك هي البيئة الإسلامية التي ترعرعت فيها الأصول الفكرية للاعتزال. فكانت التغيرات السياسية: من أصول الحكم الشوري، ومن حرية الاختيار إلى الملك الوراثي الذي اشتترعه معاوية وإحلال السيف مكان الشورى والتسلط مكان البيعة، وجراة الخروج على الولاية الشرعية، ثم كانت الفتوحات الإسلامية التي غيرت النظام الاجتماعي وأفسحت للمجال واسعا أمام الثقافات التي دخلت مع عقول أصحابها ومع تراثها بما له وبما عليه فأحدثت حركة جدلية بين تصورات عقيدة لتنظم دينية قديمة ترى في إلهها: ثنائية أو ثالوثا. أو تجميعا أو تشبيها. ترى فيها سداجة الإنسانية الأولى. كذلك برزت شقاقات حول مسؤولية الإنسان إن كان مريدا مختارا لفعله أو مجبورا مقهورا لا حول له ولا قوة أمام هيمنة الله. وكانت الإجابات على تلك المشاكل تحمل صورة الثقافات التي انتقلت إلى الثقافة الإسلامية بواسطة عقول ذويها التي انطوت تحت راية الإسلام. وكانت نفس تلك العقول هي السائل والجيب، وهي هي نفسها التي انقسمت إلى شيع وأحزاب وتمركزت تلك الأحزاب وأشياعها حول مواقفها الفكرية من التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية وكانت مسرفة في مواقفها، مغالية في آرائها متطرفة في أحكامها. واتخذوا من

حكم مرتكب الكبيرة ذرية لإعلان غضبتهم الكبرى من المجتمع فصلدت مقالات التكفير وإعلان الخروج ودخلوا في سلسلة من الثورات ولم يتبها إلا بعد أن تصدعت عروة الوحدة الإسلامية.

وعين تلك المشاكل التي راجت مع الفرق التي لا يحكمها رابط علمي ولا يعصم جدلها قواعد المنطق ولا هدى ولا كتاب منير. وكان رواجها بين شوارع البصرة سمم جو البصرة فشاخ الجدل وأحدث الناس لغطا كثيرا وأحاطت بهم الفتنة سرادقها. وكانت الفكاهة والتطرف والإباحية من أهم السبل، وليست دور العلم فقط، التي يسرت نقل عقائد التشبيه والتجسيم وأفكار تعدد الألوهية والتناسخ ونكران النبوة... وكما يقول مؤرخو الحضارات: إن قانون الحضارات يقضى بأن أول ما ينقل من الحضارات هو ثقافتها منها من أدب وعقائد وتطرف وأشكال الزى وما تخرج الإنسان عن مظاهر حضارته.

وإذا كانت البيئة تتميز بقوة المناعة الفكرية والثقافية والحرية فلا بد أن تتمخض عن مرحلة إبداع فكري تتميز بالفرز الثقافي لما هو صالح وما هو غير صالح وما هو قابل للنقد والجدل والرد، ثم نقل المؤلفات التي تفيد الجو الفكري مهما كان مصدرها وانتماؤها. ثم من هم الرجال الذين يتحملون عبء الرسالة الثقافية. . تمخضت البيئة الإسلامية عن رجال هزوا التاريخ العقدي والمذهبي والتاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي، سمووا بالحضارة الإسلامية سموًا لا يدانيه سمو ولا يقاربه.

وكانت فرقة المعتزلة هي تلك الفرقة التي صاغت علم الكلام الإسلامي في ثوب علمي دقيق فنظمت قضاياها وربت مسائله وأقامت منهجه وأطلقت عليه اسم: علم الكلام، وابتدعت أصوله الخمسة... ووضحت مناهج أدلته: الكتاب - والسنة - الصحيحة - والإجماع - والعقل. من هنا استقام علم الكلام الإسلامي. وهو كشأن العلوم الإسلامية شهد مسجد البصرة ولادته فهو علم إسلامي بحت؛ ولادة وموضوعا، ومنهجًا.

وكان للحرية الفكرية الإسلامية في ظلال الدولة العباسية واستقبال الثقافات الوافدة وإنشاء دار الحكمة في قلب حاضرة العالم الإسلامي - بغداد. ثم تميز شخصية الخليفة الإسلامي المأمون بالثقافة والطموح السياسي وعقده في دار الخلافة مجالس الفقه والفقهاء، والشعر والشعراء، والتفسير والمفسرين، وأهل الجدل والكلام، وكان للظرفاء مكان في مجالسه، وكان من حبه لعلم الكلام أن انقسمت مدرسة البصرة الاعتزالية وهي أرض النشأة لعلم الكلام إلى مدرسة أخرى، لكن من غير خصومة ولا صراع

تقافى هي مدرسة بغداد، وكانت وشائج القرى جامعة بينهما: فالقضايا واحدة، والموضوع واحد، والمتاهج واحدة. وباتت وجهات النظر الخلافية التي قامت بينهما سفيرا ثقافيا بين المدرستين، وكثيرا ما يرجع الخلاف في وجهات النظر -كما يقول أبو رشيد النيسابوري المعتزلي: إلى العبارة أى خلاف لفظي.. ونفذت المدرستان معا من قواعد المنطق وقضايا الفلسفات القديمة والنظم الدينية للشعوب وهكذا انداحت دائرة علم الكلام الإسلامي دائرة إثر دائرة من القضايا التي نتجت من التغيرات التي طرأت على المجتمع ثم ما وفد إليه من ثقافات التراث القديم. لاحق المعتزلة تلك القضايا بالجلد الحر المستنير دفاعا عن الإسلام وتسديد سهام النقد إلى نحور الذين يشيرون الفتنة والبيضاء إلى الإسلام ثم بناء صرح فكري إسلامي له أساليبه العقلية والمنطقية مستمدا من مناهجه العقيدية والتشريعية ونظامه الأخلاقي. ففرقة المعتزلة لها فضائلها في بناء الحضارة الإسلامية.

ولولا أن السياسة صنعت رجلا من مدرسة الاعتزال واستخدمتهم لأغراضها وأهوائها ما وقع شقاق ولا خصام بين المعتزلة وغيرهم من الفقهاء والمحدثين، حيث أثارت الخصومة في الرأي حريا شعواء ما أضرم سعيها إلا تغير الأحوال السياسية التي أثارت الفقهاء والمحدثين وأهل الورع والتقوى حتى تألم لها الرأي العام الإسلامي، وحمل التاريخ فتنة القول بخلق القرآن شاهدا على أوزار المعتزلة واسم إمام المذهب: أحمد بن حنبل وما لاقاه من عنت وتعذيب وقهر ولقاء ما أبداه من رأى يحمل عقيدته الإسلامية، وكان من أهل الفضل والتقوى والورع هو الدينونة الكبرى على وجه التاريخ الإسلامي.. لكنها السياسة تزين الحياة الدنيا للذين يستخفونهم، وهم في كل عصر يلبسون عباءة الدين ثم يتجرون به ومن انجر بدينه باعه. ومن هؤلاء القاضي أحمد بن أبي دؤاد رجل مدرسة بغداد هو الذي رمى بتاريخ المعتزلة في حضن السياسة ثم أخيرا رمته به في مزبلة التاريخ. وتلك نهاية هؤلاء الذين صنعتهم السياسة.

وكانت محنة أحمد بن حنبل فتحا جديدا للمذهب السلف ومتعظفا جديدا لتكوين الاتباع تحت مسمى: ابن حنبل وبعد ما كان تلميذا نجيبا للشافعي أصبح مذهبا رابعا من غير أن يعلن خلافه ولا شقاقه للإمام الشافعي إنما هي إرادة الله تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلًا...﴾ [العنكبوت].

لكن الحنابلة كان تاريخهم أشقى من تاريخ المعتزلة فاعلنوها حربا على المعتزلة، وعلى الاشاعرة، وعلى مذاهب بعض الفقهاء حتى إن الطبري المؤرخ اغلقوا عليه وقلفوه بالحجارة حتى أغاثه الموت منهم..

لم يبلغ المعتزلة في أذاهم هذا الحد ولم يكن لهم على وجه التاريخ من أذى وقع منهم على أحد سوى ما يعرف بمحنة خلق القرآن، ويسدو أن الذهبي المؤرخ بالغ في وصفها حتى خرج عن حد المعقول تلطيفاً لسمعة المعتزلة وتلوياً لتاريخها، ويبدو تعصبه للحنبلة كان وراء تقصيره في تأريخه لأبي الحسن الأشعري حتى انتقده صاحب «طبقات الشافعية الكبرى».

من هنا كانت القراءة الحديثة لتاريخ المعتزلة يحتملها الواقع الثقافي المعاصر على الذين يذهبون مذاهب الإصلاح والتجديد ويريدون أن يصدروا من تراثهم القومي ليعتوا حركة إحياء وتجديد ويصححوا دعوات الذين يخاصمون قومهم وماضيهم وتراثهم ويتوجهون إلى الغرب لينقلوا إلى بني قومهم نسخة مشوهة من الحضارة الغربية، فمن الأولى أن تنطلق من المنهج الاعتزالي الذي كان الوجه العقلي المستتير للحضارة الإسلامية، والوجه العقلي المعتصم بالكتاب والسنة الذي وقف أمام التيارات العاصفة والملل والنحل المعاتية بإيمان وإخلاص أمام مناهضتها للإسلام. وذلك هو موضوع الكتاب، وبالله التوفيق.

دكتور محمد إبراهيم الفيومي

الباب الأول

مقدمات تكوين الفكر العربي الإسلامي

• مقدمة أولى :

التبادل الثقافي وروح الزمالة الفكرية في الإسلام

ارتبط ظهور الحركات الفكرية العربية الإسلامية وتطورها بتاريخ دولة الخلافة التي أقامها العرب بعد الفتح الإسلامي، فقد شيدوا إمبراطورية واسعة، مترامية الأطراف، امتدت من الهند شرقا وحتى سيبريا غربا، ووحدت -لأول مرة بعد الإسكندر المقدوني- الشرق والغرب، العالم المتوسطي الهيلينستي، والعالم الهندي الإيراني، وفي دولة الخلافة هذه بلغت الحياة الاقتصادية مستوى رفيعا نسبيا، فازدهرت الصناعات والحرف، واتسع نطاق التجارة، وواكب الازدهار الاقتصادي والاجتماعي تقدما ملحوظا للعلوم والآداب والفنون، وللحياة العقلية عامة، ارتكز على التفاعل الحضاري والثقافي بين مختلف الشعوب المنضوية تحت لواء دولة الخلافة.

وقد غدت اللغة العربية، التي حلت محل اللغات الأدبية الأخرى؛ -السريانية- الآرامية والفارسية في سورية وإيران، واليونانية في سورية ومصر، واللاتينية في إسبانيا- أداة فعالة في التفاعل والتكامل الثقافي بين العرب والفرس والآثراك والبربر وغيرهم من شعوب دولة الخلافة، فمع دخول هذه الشعوب في الإسلام صارت العربية تتحول، تدريجيا، إلى لغة العلم والثقافة، وغدت وسيلة التخاطب والتفاهم بين الأوساط المثقفة، من أبناء مختلف الشعوب والطوائف والملل والنحل.

واكتسبت حركة الترجمة طابعا منظما في مطلع القرن التاسع، وذلك بعد مبادرة الخليفة العباسي المأمون (٨١٣-٨٣٣) بإنشاء «بيت الحكمة» في بغداد، على غرار الأكاديمية القديمة التي كانت قائمة في جنديسابور، وفي بيت الحكمة هذا لمعت طائفة من المترجمين، بينهم سهل بن هارون، وحنين بن إسحق، وابنه إسحق بن حنين، وحبيش ابن الحسن، وثابت بن قرّة، وعيسى بن يحيى.

وقد أسهم علماء العالم الإسلامي، الذين ارتكزوا على إنجازات من سبقهم، بقسط وافر في إغناء العلوم الطبيعية والدقيقة، فأحرزوا نجاحات كبيرة في الطب، حيث خلد التاريخ أسماء أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت: ٩٣٥) صاحب «الحاوي» في الطب، وأبي علي بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) صاحب «القانون»، وأبي القاسم الزهراوي

(ت: ١٠١٣) الذى برز فى الجراحة، وعلى بن عيسى الكحال (القرن الحادى عشر) الذى لعله أول من أدخل التخدير فى جراحة العين، وابن النفيس (القرن الثالث عشر) الذى اكتشف الدورة الدموية (الصغرى)، وقام علماء الرياضة والفلك المسلمون بتعميق وتطبيق أفكار أسلافهم من اليونانيين والهنود، وفى بغداد (القرن الحادى عشر) لمع المنجم والفلكى أبى معشر البلخى (ت: ٨٨٦) ومحمد بن موسى الخوارزمى (توفى فى أواسط القرن التاسع)، وقد وضع الخوارزمى جملة من الأعمال فى الجبر والحساب والجغرافيا الرياضية، وبفضل كتابه «الجبر والمقابلة» شاع مصطلح «الجبر» للمعاصر، ومن اسمه باللاتينية اشتق لفظ «اللوغاريتم»، وباسم الرياضى والفلكى أبى عبد الله محمد البتانى (ت: ٩٢٩) يربط وضع نظرية التوابيع (الدوال) المثلثية، واستحق جابر بن حيان (أواخر القرن الثامن) لقب «أبى الكيمياء»، واشتهر ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٩) بكشفه البصرية، ومن النماذج الفلكية للعلماء الموسوعيين، الذين لم يكونوا نادرين فى المشرق الإسلامى، كان أبو الريحان البيرونى (٩٧٣ - ١٠٤٨)، الذى برز فى علوم الفلك والرياضيات والفيزياء والمعادن والتاريخ والجغرافيا والأثولوجيا^(١).

وقد تميز إبداع العلماء المسلمين بالبحث عن التطبيقات العملية لهذه وغيرها من الإنشاءات النظرية، وبالاتكاف نحو التجربة والملاحظة وما يتصل بذلك من الاستخدام الواسع لمختلف المعدات والأجهزة (واختراعاتها، بطبيعة الحال)، وبالاهتمام بالطرق الكمية فى الاستقصاء، وخاصة فى ميادين الفيزياء والكيمياء والفلك والجغرافيا.

وكان لتطور التفكير العلمى دوره فى التغيير الجذرى للتوجهات القيمية، وفى توسع الآفاق والمتطلبات العقلية عند المسلمين، الذين لم يكن لهم -بالطبع- إلا يتجاوزوا إطار القناعات، التى توافق مستوى التطور الثقافى لسكان الجزيرة العربية فى القرن السابع، وكانت هذه الأمور، ومعها، تكونت العلوم اليونانية التى تمثلها المسلمون تسم، هى نفسها، بطابع موسوعى إلى حد كبير، وراء الاهتمام الواسع والعميق بالفلسفة اليونانية.

وقد تعرف المسلمون على المدارس الأساسية فى الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول، وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نقلت إلى العربية

(١) تاريخ العلم: جورج سارطون، إشراف د. إبراهيم بيومي مذكور، د. قسطنطين زريق، د. حسن كامل حسين، د. محمد مصطفى ريادة، ترجمة: د. محمد خلف، د. مصطفى الأمير، د. طه الباقى، محمد عبد الهادى أبو ريدة، رشيد الناطوري، أحمد غزاد الأهراتى الموجز فى تاريخ الطب عند العرب: محمد كامل حسين. أعلام عند العرب وآثره فى تطور العلم العالمى: الدوميلي، د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم التجار.

الأعمال الأرسطية الرئيسية، إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السيريرية مع أن أغلبية الترجمات السيريرية تمت بعد الفتح الإسلامي، وفي القرن التالي (العاشر) أعيدت ترجمة بعض مؤلفات أرسطو، وذلك بهدف تدقيق معناها وإصلاح أسلوبها وتهذيب مصطلحاتها، وكان بين هذه المؤلفات ما ترجم أربع مرات، مثال ذلك «تفنيد الحجج للسوفسطائية».

ومن أجل التفهم الأعمق لفلسفة أرسطو كانت تستخدم أعمال شراحه المتأخرين أمثال: فورفيروس، وثانسطيوس، ويوحنا فيليسونوس، ومبليقيوس، وأولميبيدورس شراح مدرسة الإسكندرية.

ونقلت إلى العربية بعض حواريات أفلاطون، بينها «النواميس» و«السوفسطائي» و«طيماوس»، ولكن معلم أرسطو هذا كان أقل نفوذاً ورواجاً من تلميذه عند العرب، فقد كانت أعماله، بمسوحها الميتولوجية ويبعدها عن الدقة العلمية في تفسير الأمور الطبيعية (كما في «طيماوس»، مثلاً)، لا تصمد للمنافسة مع مؤلفات أرسطو، التي تستند إلى المنهجية الدقيقة والوقائع الثابتة، والتي تشكل نسقاً متكاملًا من المعارف، وهذا مما يشهد للمستقل العربي على قدرة التمييز بين مدرسة أفلاطون ومدرسة أرسطو وميله نحو منهجية أرسطو.

ولعبت دوراً كبيراً في قيام الفكر العربي الإسلامي بترجمة الأعمال التي تعود إلى المدرستين: الإسكندرانية والأثينية في الأفلاطونية المحدثة، فقد تعرف العالم الإسلامي على آراء أفلاطون المصري من خلال ما يسمى بـ «أثولوجيا أرسطو طاليس»، التي هي في الحقيقة تلخيص لبعض «التاسوعيات» أفلاطون (الثلاث الأخيرة منها: الرابعة والخامسة والسادسة)، كما نقلت إلى العربية مقتطفات أخرى من تلك التاسوعيات، ولكن إذا كان البعض منها قد نسب إلى «الشيخ اليوناني»، أي أفلاطون، فإن بعضها الآخر قد نسب إلى الفارابي، ومن أعمال برقليس وصلنا «كتاب الحثير للحض» الذي هو مقتطفات من مؤلفه «أصول الإلهيات»، وتسع من أصل الثماني عشرة حجة لصالح القول بقدوم العالم والتي وردت في كتاب برقليس «في قدم العالم»، و «مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها» المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي، والتي هي في الحقيقة جزء من «أصول الإلهيات»، وفصول أخرى من هذا الكتاب أيضاً.

كما ترجمت إلى العربية أعمال الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وأولميبيدورس ويوحنا فيليسونوس ونقولا الدمشقي.

وكان المحافظون من الفقهاء ينظرون بارتياح إلى العلوم الفلسفية اليونانية، «علوم الأوائل»، التي عرفت أيضا بـ «العلوم الدخيلة»، ولكن هذه العلوم لم تكن دخيلة تماما على الثقافة العربية الإسلامية، ولا شيئا غريبا عنها، فبين الورثة الأحياء لهذه التقاليد كان النساطرة السريان والصابئة والأقباط، الذين كان المسلمون على صلة وطيدة ومثمرة بهم. وبدا من القرن التاسع صار بالإمكان تتبع تأثير الفلسفة اليونانية حتى في المؤلفات الخاصة بالنحو والشعر و«الأدب»، وراحت الحكايات والنكات عن حياة حكماء اليونانيين ومذاهبهم تلاقى الرواج الواسع حتى خارج الفئات العليا من الأوساط المثقفة^(١).

فمن المتعذر فهم هذه الظاهرة إلا بوضعها في إطارها التاريخي والاجتماعي - الثقافي، الذي كانت من أهم سماته المميزة:

- الازدهار الكبير للمدن وللحياة المدنية (بحيث كانت نسبة السكان الذين يقطنون مدنا يزيد عدد سكانها على المئة ألف في القرون ٨ - ١٠، أعلى منها في أكثر بلدان أوروبا الغربية تطورا في القرن ١٩، بنزعتها الدنيوية والعملية التي حفظ لنا الجاحظ (القرن ٩) في «كتاب البخل» مشاهد بالغة الدلالة منها.

- الانتشار الواسع للتعليم، وتطور العلم والثقافة، والتقدير الكبير للعلم وأهله، والحب العميق للكلمة المكتوبة، ففي قرطبة وحدها - كما يقدّر الإحصائيون - كان هناك من الكتب أكثر مما في كل أوروبا المسيحية المعاصرة لها آنذا، وقد كان هذا كله وراء ظهور نموذج «الأديب» و«الأدب» الذي يأخذ من كل علم بطرف، والذي يجمع بين سعة الاطلاع وأناقاة السلوك وما ينسب إلى ابن قتيبة من نقد الثر ونقد الشعر وهذا الأخير - هو كما ذهب للمحققون - ينسب إلى أرسطو وهذا لا يقدح في أصالة المدارس النقدية في الأدب العربي.

- وكان الاغتناء المتبادل والتعايش بين جملة من الملل المتباينة، مما يعوّل على التسامح الديني المذهبي، ويخفف من غلواء العصبية الطائفية.

- رواج مختلف أشكال الفكر المنححر، بدءا من الرسائل التي تدور حول فكرة الزندقة، التي لقيت انتشارا واسعا في أوساط «الظرفاء»^(٢).

(١) الفلسفة العربية الإسلامية د. أنور سعيديف، ود. توفيق سلوم وتاريخ الفلسفة الإسلامية في الشرق، د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الجليل.

(٢) الإمام الغزالي: ص ١٠٠ د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الفكر العربي.

ومن العوامل التي ساهمت في تهية التربة لتربية الناس بروح النزعة الشمولية الكلية، ولتذليل الانغلاق والعصبية الطائفية، بما في ذلك الحفز والعداء للعلوم المذكورة (العلوم الدخيلة)، ذات الأصل الوثني، ناهيك عن تلقينا على أيدي المسيحيين، كانت الوجهة للنزعة الإنسانية العامة، التي تشكلت في العالم الإسلامي، فهنا، كما في العالم الهلينيستي، جاء توطيد الصلة الاقتصادية، والتجارية والثقافية ليسرع في تبلور فكرة وحدة البشرية التي سعى الإسلام لتحقيقها ثم جاءت اللغة العربية لتهدم الحاجز الذي كان يفصل -على الصعيد الثقافي- بين «العربي» و«المعجمي»، وذلك على غرار ما فعلته اللغة الهلينيستي من تذليل الفوارق بين «اليوناني» «الهليني» و «البربري»^(١).

فاليصقري يحمي بن عدى الذي كان على رأس المدرسة الأرسطية «المشائية» ببغداد، تتلمذ على المسلم أبي نصر الفارابي، الذي تتلمذ بدوره على النسطوري يوحنا ابن حيلان، وكان هؤلاء المفكرون ومعهم الفيلسوفان اليهوديان وهب بن يعيش وأبو الخير داود بن مزاج، يرتبطون فيما بينهم بعصرى من القرابة الروحية، أوثق بكثير منها بينهم وبين عامة الناس من أبناء طوائفهم، وتبين لوحات الحياة العقلية في بغداد القرن العاشر، التي رسمها الأديب والفيلسوف أبو حيان التوحيدي كيف كان المسلمون والنصارى واليهود وأبناء الملل الأخرى من كافة أرجاء العالم الإسلامي يلتقون في مجالسهم «مجالس العلماء»، التي كان يسود فيها ما تمليه الفلسفة من قيم وأهداف، تعلق على الفوارق القومية والدينية، وينعكس جوهرها الإنساني في عبارة التوحيدية الشهيرة - و «أشكّل الإنسان على الإنسان».

ومن العوامل التي ذللت العوائق التي تعترض طريق التطور الحر للفكر الفلسفي، كانت خصوصية الحياة الدينية في العالم الإسلامي بالمقارنة مع أوروبا المسيحية في العصر الوسيط، فلم يعترف الإسلام بأى وسطاء بين الإله والمؤمنين، ولا يحق لأحد في احتكار تأويل القرآن والسنة، ولم تقم في الإسلام مؤسسة شبيهة بـ «الكنيسة»، ولا مراتبية إكليريكية ومجاميع كنسية، تتولى حسم الخلافات في العقائد الدينية، وتفرض على الجماعة حلا واحداً ووحيداً لا تحيد عنه قيد أنملة، وترى لنفسها الحق في تحريم هذا أو ذاك من المذاهب، وحرمان أصحابه من عضوية جماعة المؤمنين، إلخ، بعبارة موجزة: لم تكن في الإسلام أرثوذكسية وإن كان هذا لم يكن ليمنع، بالطبع، أن تدعى كل مدرسة أو فرقة -كما هو الحال في المسيحية- بأن مذهبها هو المذهب «الصحيح» الوحيد.

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية في الشرق، ص ١٣٠.

ففى مجال التشريع تبلورت، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان وهما فيما يبدو متعارضتان لكنهما فى حقيقة الأمر يرسمان منهجا متكاملًا، أولهما: مدرسة «أهل الحديث»، التى أظهر ما كانت فى الحجاز والتى كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرآن وسنة)، فإن سئلوا عن شئ وعرفوا فيه آية أو حديثًا أفترأ، وإلا توقفوا، لا يقولون شيئًا، وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد بالحديث.. وفى مقابل هؤلاء قامت مدرسة «أهل الرأي»، التى انتشرت فى العراق خاصة، والتى تميز أصحابها بثقافة العراق ومدرسه، ويتدقيقهم فى الأدلة، ويتحكمهم العقل فى الآراء، ويتغلبهم القياس على النقل، وقد توجت مدرسة «أهل الرأي» بأبى حنيفة (النعمان بن ثابت، ٦٩٩ - ٧٦٧)، إمام المذهب الحنفى، الذى عرف بتوسعه وسماحته عمومًا، وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدها فى المذهب الجنبلي، وتوسط المذهبان المالكي والشافعي بين المدرستين.

وكانت قضايا الجدل التى تكونت حولها الفرق الإسلامية هي:

• الخلاف حول من هو الخليفة ؟

وفى ميدان العقائد توزع المسلمون إلى فرق جمة، فقد نشب الجدل بينهم حول «الإمامة» (الخليفة)، من الأحق بها بعد الرسول ﷺ، وهل تكون بالاتفاق والاختيار (بالبينة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين، وهل يجمع الإمام بين السلطتين الزمنية والروحية، إلخ، وكان ذلك سبب نمايز السنة والشيعة.

• الخلاف حول مرتكب الكبيرة :

واختلف المسلمون حول مسألة «صاحب الكبيرة»، وما يتصل بها من قضايا العلاقة بين النظر والعمل، والإسلام والإيمان، فغالى الخوارج فى تشديدهم، إذ حكموا بأن صاحب الكبيرة كافر، مخذ فى النار، واعتبروا العمل شرطًا للإيمان، وبالمقابل تهادى «المرجئة» فى تسامحهم، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيه لله، وفصلوا العمل عن الإيمان واعتبروا أن الله وحده هو الذى يعلم خاتنة الأعين وما تخفى الصدور، فليس لأحد أن يكون رقيبا أو حسيبا على ضمائر الناس.

وتناقضت الآراء فى التيسير والتخيير، القضاء والقدر، فذهبت «الجبرية» إلى أن الأفعال كلها لله، وقالت «القدرية» بأن الإنسان خالق «قدره»، خيره وشره.

• الخلاف حول الصفات الإلهية :

ودار الجدل حول قضية الصفات والذات الإلهية، واختلفت المواقف فتطرف بعضهم في إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت في القرآن (من «يد» و«عين»...)، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم، وغالى آخرون في تأويلها (اليد - بمعنى القوة والاستيلاء، والعين - بمعنى الغاية والإرشاد...)، فخلصوا إلى «النفي» و«التعطيل».

• مناقشة مبدأ الخلاف والتفريق :

ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والإخباريون يرون صعوبة بالغة في حصر الفرق الإسلامية بالعدد الذي نسب إلى الرسول ﷺ التنبيه به: نيف وسبعون، ومال بعضهم إلى إضفاء الشرعية على هذه التعددية، واعتمدوا في ذلك، فيما اعتمدوا، على أحاديث منها: «اختلاف أمتي رحمة»، و «ستفترق أمتي إلى نيف وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة»...

• الزمالة الفكرية بين الفرق :

وكان لهذا التعايش بين الفرق أثره على تحقيق مبدأ الزمالة، والتعرف على الآراء المخالفة أثر بعيد في شحذ العقول وحشها على البحث والدرس عن أوجه الخلاف وأسبابها، وفي تحرير الأذهان من أسر التقاليد الدينية الضيقة التي تربوا في أحضانها، وقد نوه المفكرون الإسلاميون أنفسهم إلى التأثير المعرفي الإيجابي لتباين الآراء هذا، مما تجسد في القول المأثور: «لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يسمع الاختلاف».

• الحوار الفكري ودور العقل :

وأدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعلم الاعتماد على النص حتى القرآني منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذلك، «فالقرآن حمّال أوجه»، «وما من فرقة إلا ولها في كتاب الله حجة»، هذا في الجدل بين المسلمين، فكيف بينهم وبين أبناء الملل الأخرى، بما فيها الديانات التوحيدية التي اعترف بها الإسلام، كاليهودية والمسيحية، والتي كان معتنقوها يعيشون بأمان في دار الإسلام، وعلى هذا النحو راح يبرز دور العقل حكما أعلى في المناقشات الدينية، وفي فهم العقائد الدينية نفسها، وفي خضوع هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية في «علم الكلام»، أول التيارات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي.

• مقدمة ثانية :

المرحلة الأولى : الفرق وقضاياها

١- الخوارج :

الخوارج قوم من جند على أكثرهم من قبيلة تميم رأوا أن التحكيم خطأ؛ لأن حكم الله واضح في هذه المسألة وقبول التحكيم معناه الشك في موقفهم والشك في نهاية من مات منهم قبل ذلك وطلبوا من على أن يقر بالخطأ فأبى فتركوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى «حروراء» وأمروا عليهم رجلا منهم، وقد حاول على أن يعود بهم إلى شيعته وجنده فرفضوا لمحاربتهم في الموقعة المشهورة بموقعة النهروان وقتل منهم كثيرا، ولكنه لم ينجح في إبادتهم، وقد زاد ذلك من كره الخوارج له حتى قتله أحدهم بعد ذلك وهو عبد الرحمن بن ملجم الخارجي.

والخوارج ينقسمون إلى طوائف كثيرة منها الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق الذي يعتبر من أشهر رجالهم، والتجدات أتباع نجدة بن عامر والصفارية أتباع زياد بن الأصفر، وكذلك الإباضية الذين أشرنا إليهم آنفا وهم أتباع عبد الله بن إياض التميمي الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة.

فالخوارج يتميزون جميعا بالعاطفة الدينية الحية والإخلاص للعقيدة والاجتهاد في العبادة مما كان له أكبر الأثر في أقوالهم شعرا ونثرا وكذلك في أفعالهم التي تنبئ عن أشخاص كانت تضحي بأعضائهم ما تملك من النفس والمال في سبيل تأييد ما تعتقد أنه حق ودين؛ ولذلك لم يقل الخوارج بالتقية (وهي التظاهر بملذهب يرضى القوة المعارضة لهم استجلابا لنفعهم أو خديعة لهم) ولذلك ليس بغريب أن يكون منهجهم في فهم الدين هو التزامهم لحرفية الكتاب والسنة وعدم تعمقهم في التأويل كما فعل غيرهم^(١).

قضاياهم :

أما من قضاياهم فقد كانت الخلافات هي السبب في ظهورهم كما كان موضوع الخلاف هو الموضوع الأول الذي شغل أذهانهم، فكثير منهم على أن الخلافة ليست من أركان الدين للمسلمين أن يعيشتوا من غير خليفة وحسبهم كتاب الله وسنة رسوله ليفصلا بينهم، وإذا كان لا بد من خليفة فليس من الضروري أن يكون من بيت على أو يكون من قريش، بل يصح أن يكون أي فرد من المسلمين مهما كان ولو كان عبدا

(١) الفرق الإسلامية وحق الأمة للسياسي د. محمد إبراهيم الفيومي.

حبشيا إذا كان صالحا للخلافة، وهذا الرأي هو موضع اتفاق فيما بينهم. وإذا اختير فليس يصح منه أن يتنازل كما أنه ليس من حقه أن يقبل التحكيم بعد ذلك.

والخوارج يرون مع هذا أن عزل الإمام واجب وحربه فرض على كل مسلم إذا صار جائرا ولهذا حاربوا عليا حين ضل في رأيهم بقوله التحكيم وحاربوا معاوية أيضا. ولقد كان لهذا المبدأ على العموم أكبر الأثر في تلك الحروب التي شنها على الأمويين والعباسيين أيضا مما أدى إلى إضعاف الدولة الإسلامية عموما. وقد جرهم هذا البحث السياسي إلى بحث ديني وهو الحكم بتكفير أصحاب الكيكة واعتبار الأعمال جزءا من الإيمان على ما يرى أغلبهم؛ ولذلك كانت الآراء التي تجمعهم جميعا هي الحكم بتكفير علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم. وصوب الحكمين أو أحدهما ووجوب الخروج على السلطان الجائر كما أن تكفير مرتكب الكبائر يكاد يكون رأيهم جميعا وإن روى في ذلك خلاف لبعضهم.

٢- التشيع:

إن التشيع كان في مبدأ أمره لا يعنى أكثر من يقين بأحقية علي للخلافة أكثر من غيره من الصحابة؛ وذلك لقربته وسبقه وشجاعته وعلمه، وهي الصفات التي برهنت حياة علي -كرم الله وجهه- على ثبوته له، ثم تطورت الأمور بعد ذلك؛ والتحق بالشيعية كل من يريد هدم الإسلام ارتضاء لاحقاده أو من يريد إلbas الإسلام ثوبا من عقائده السابقة أو عقائده آباءه وأجداده، وكذلك كل من يريد هدم الدولة العربية وخاصة من الفرس الذين أطاح العرب باستقلالهم والذين ألفوا التقديس للبيت المالک عندهم، وقد كان البيت النبوى يمثل ذلك في أذهانهم؛ ولذلك نرى هذه الطائفة بالذات تشمل على سائر الأنواع من الآراء المختلفة فمنها المعتدل ومنها المنألى، والمغالاة فيها على أنواع منها ما يخرج صاحبها عن الإسلام.

٣- الشيعة الزيدية:

تمثل هذه الناحية المعتدلة من الآراء فرأىها كسائر الشيعة أن عليا أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة، ولكنها مع ذلك تقرر أن إمامة أبى بكر وعمر صحيحتان وإن كانا أقل فضلا من علي؛ لأن إمامة الفضول مع وجود الفاضل جائزة، بل وتسلم هذه الفرقة مع جمهور المسلمين بأنه لا يوجد نص صحيح وصريح يثبت أن النبى ﷺ قد أوصى لعلي بالخلافة، وتذكر أن هناك وحيا بتعيين الأئمة بل أن كل فاطمى زاهد شجاع عالم سخي قادر على القتال يخرج للمطالبة يصح أن يكون إماما كما أنهم لا يؤمنون بالخرافات التي ألصقتها الفرق الأخرى بمن يكون إماما، حتى ادعى بعضهم أن فى الإمام جزءا إلهيا

ولكنهم يشترطون فيه فقط أن يكون مجتهدا حتى يستطيع تمييز الأحكام التي تتطلبها حاجة الأمة كما أنهم لا يقولون بالرجعة أو الإمام المخفى^(١).

ويختلف الزيدية عن الخوارج في نظرتهن إلى الخلافة، فالإمامة في رأيهم ليست من المصلحة العامة التي يعود الفضل فيها إلى رأى الأمة واختيارها^(٢) بل هي أهم ركن في الإسلام؛ فالاعتقاد في الإمام جزء من الإيمان عندهم؛ لأن الإمام هو الذي ينفذ الشرائع ويقيم الحدود ويصد عادية العدوان ويقود الجيش إلى الفتح والجهاد ومن ثم فلا يصح القول بأن النبي ﷺ قد أهمل أمرها ولم يعين له وصيا بل الواقع أنه عين عليا وعلى أوصى إلى من بعده ومن بعده أوصى إلى من بعده وهكذا على اختلاف في الأئمة أشخاصا وأعدادا، ويسوقون في البرهنة على إمامة علي -كرم الله وجهه- نصوصا لا يعرفها جهالة السنة ولا نقلة الشيعة بل أكثرها موضوع أو مطعون^(٣) فيه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة كما يقول ابن خلدون في مقدمته، وهذا ما يعرف عند الشيعة بفكرة الوصاية التي تشتمل على القول بعصمة علي ومن بعده من الأوصياء بل وترفعه إلى أعلى مقام بعد النبي ﷺ^(٤) وترتب على ذلك حكمهم بخطأ أبي بكر وعمر لأنهم رضوا بالخلافة مع علمهم بأن عليا أفضل منهم، وقد غالى بعضهم فحكم بكفرهم وكفر من شايهم لأنهم قد جعلوا وصية الرسول ﷺ لعلي بالخلافة مع وجود النصوص التي تثبت ذلك.

٤- الشيعة الغالية

يزعمون أنه قد حل بعلي «جزء إلهي واتحد بجسده فيه وبه كان يعلم الغيب إذ أنخبر عن الملاحم وصح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر، وبه قلع باب خيبر» وقد ذكرت المصادر التاريخية أن أول من دعا إلى تاليه هو عبد الله بن مسبا اليهودي الذي قال بالرجعة أيضا، وكان يعني بها في أول الأمر أن محمدا ﷺ سيرجع ثم تحول بعد ذلك لسبب لا يزال مجهولا إلى القول برجعة علي وقد تطورت هذه الفكرة فيما بعد عند الإمامية إلى القول باختصاص الأئمة وإن الإمام المخفى سيعود ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا وإن اختلفوا فيما بينهم في تعيين هذا الإمام المنتظر وهذا راجع إلى اختلافهم في تعيين الأئمة بعد علي^(٥).

(١) الأشعري ص ١٨٠ حمودة غريبة.

(٢) المرجع السابق صفحة ١٩٠

(٣) تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني - الشيعة العرية والزيدية - د. محمد إبراهيم الفيومي.

(٤) ابن مساكين المصدر السابق صفحة ١٤٩ .

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والديني - الشيعة للشوعية والإمامية الأئمة عشرة د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الفكر العربي.

٥- المرجئة:

هي التي توسطت فلم تحكم بكفر على وشيعته كما حكم الخوارج ولم تقرر أن الإمامة ركن من الإيمان كما تقول الشيعة وكانت تهدف من ذلك إلى إرضاء الطرفين معا بل اجتهدت أن ترضى البيت الحاكم أيضا فلم تحكم بكفر معاوية وشيعته الذين اتفق الخوارج والشيعة على كفرهم وأرجأت الفصل في مسألة الإيمان والكفر إلى الله يحكم فيها يوم القيامة وهؤلاء هم (مرجئة الخوارج) وإن كان التاريخ العقلي يعرف أيضا (معتزلة المرجئة) وهم الذين جمعوا بين آراء الاعتزال والإرجاء بل ويعرف كذلك (المرجئة الخاصة) وهي التي ترجى العمل أى تؤخره عن النية والقصد، ولكن هاتين الفرقتين الأخيرتين لم تظهرتا إلا أخيرا، والمهم من ذلك أن نتيجة هذه المحاولة قد أغضبت الخوارج والشيعة معا، فبقيت المرجئة بجانبهم فرقة رابعة تتميز هي الأخرى بمبادئها.

٦- القدرية والجهمية:

حين أوغل الولاة الأمويون في الاغتيالات السياسية وتصفية الخصوم جرهم ذلك إلى محاولة تحديد مسئولية العبد بالنسبة لتصرفاته فاصطدموا بمشكلة القدر التي أدت إلى نشأة فرقتين جديدتين هما: القدرية وعلى رأسها معبد^(١) الجهنى وغيلان الدمشقى^(٢) اللذان راحا يقرران أن الإنسان حر في أفعاله وخالق لتصرفاته، والجهمية^(٣) التي تقول بالجبر وترى أن الإنسان كالريشة في مهب الرياح فزاد ذلك من حدة الجدل بين المسلمين.

(١) تبايى صدوق ولكنه سن سنة سبعة لاحتلعه القول في القدر وقرره أن الأمر انقضى وقد قطعه الحجاج صبرا فحرقه مع ابن الأثمة - انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٥ .

(٢) هو غيلان بن مروان [مولى عثمان بن عفان] . كان يسكن دمشق ثم تكلم في القدر متأثرا هو ومعبد - على ما يرى ابن نباتة المصري - بتصرافى من أهل العراق قد أسلم وما زال أعداءه بهشام بن عبد الملك حتى اضطروه عليه لأمير بقطع يديه ورجليه ثم قتله وصلبه.

(٣) نسبة إلى رئيسها جهنم بن صفوان الذي أخذ آراءه في العقيدة عن الجعد بن درهم، وقد خرج مع الحارث ابن سريج التميمي على أمراء بني أمية في عهد هشام ولم يزل معه حتى قتل ويُنسب للورخون ثارة إلى سمرقند وأخرى إلى ترمذ، وخلاصة رأيه: القول بثنى الصفات من الله إلا صفى القتل والحلق اللتين لا يشاكره فيهما أحد من خلقه وتبع ذلك في رأيه أن يقول بالجبر حيث لا خلق للعبد.

- الحسن البصري :

التقت هذه التيارات جميعا عند رجل له مكانه فى تاريخ الإسلام العقلى والصبغة الإسلامية الأخلاقية وهو الحسن البصري^(١).

المرحلة الثانية: استقلال القضايا عن الفرق

لم يشأ الحسن أن تدور المناقشات حول الأشخاص بل حول المبادئ ثم تسامى عن السبب فى اتهام على ومعاوية وغيرهما بالكفر، ثم قال أليس ذلك لارتكابهم كبيرة فى نظر من حكم بكفرهم؟

وإذن فليكن موضوع البحث هو «مرتكب الكبيرة»، ثم قال: إن الإيمان الحق فى رأى يستتبع العمل الصالح قطعا، فليس من المعقول أن نؤمن بوجود الصلاة وما يترتب على فعلها أو تركها من حقوية أو جزاء ثم نتركها بعد ذلك، وليس من المعقول أن نؤمن بتحريم شيء كالزنا والقتل وما يترتب على تركه أو فعله من ثواب أو عقاب ثم نأتيه مع ذلك، فاليتقين بخيرية الشيء وأنه من عند الله يودى إلى اتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه، وترتب على هذا أن صرح بأن مرتكب الكبيرة لا يعتبر مؤمنا وإلا لعمل بإيمانه كما أنه لا يعتبر كافرا وإلا لتظاهر بالكفر وجاهر به إذن فهو منافق.

أما مشكلة القدر فقد قال بحرية العبد وأثبت له الاختيار المطلق فى الأفعال كلها الخير والشر جميعا وإن أسند بعضهم إليه أن جميع الأفعال من الله ما عدا الشر والمعاصى فإنها تعود إلى العبد.

يقول د. حمودة غرابية: وليس من شك فى أن انتقاله بالموضوع من الجزئى إلى الكلى فى مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح فى الوصول إلى حكم علمى.

- المعترلة:

كان الحكم الأموى متعصبا للعرب والعربية؛ ولذلك لم تستطع الشعوب المغلوبة

(١) هو الإمام أبو سعيد الحسن بن يسار وكان والده من سبى ميسلق ولد بالمدينة فى خلافة عمر سنة ٢١ هـ وتربى فى منزل أم سلمة زوج النبى ﷺ ولكنه أقام بالبصرة بعد ذلك حتى لقب بإمامها بل إمام أهل العصر جميعا. شاهد الثورة على عثمان ورأى قتله ورأى قتال على ومعاوية كما شاهد الحرب بين عائشة وحلى روى عن كثير من الصحابة ومات سنة ١١٠ هـ.

التي خضعت للإسلام منذ عهد عمر^(١) والتي كانت تحفظ أنواعا من الثقافات المختلفة أن تزج بهذه الثقافة في تيار الفكر الإسلامي على شكل واسع حتى تم لهذه الشعوب ما أرادت وسقطت دولة بني أمية سنة ١٣٢ هـ فسقط بسقوطها العرب كسادة واضطروا أن يندفعوا في غمار الصناعات والعمارة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التي كانت تحمل أشد الأحقاد عليهم، وابتدأت الثنوية^(٢) من الفرس والسمنية التي أثارت الشك في المعرفة بالإضافة إلى الفرق المختلفة من اليهود والنصارى وكذلك الدهرية التي لا تؤمن بخالق تعمل - وهذه فرصتها - على رلزلة سلطان العقيدة في نفوس المسلمين أنفسهم.

حتى اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري بعد أن اختلف معه على مسألة الكبيرة، فقد رأى واصل أن مرتكبها ليس بمنافق كما يقول أستاذة بل هو في منزلة بين المنزلتين وأخذ يقرر رأيه مستقلا عن شيخه ثم انضم إليه عمرو بن عبيد وشرعا في تكوين هذه الطائفة التي لم تلبث تعاليمها أن انتشرت بفضل إخلاص الداعين لها.

ثم تكون للمدرسة بعد ذلك فرع ببغداد عاصمة الخلافة إلى جانب مركزها الأصلي بالبصرة، وإن ظل الخلاف بين الأصل والفرع محدودا لا صلة له بمبادئ المعتزلة الأساسية.

يقول د. حمودة خرابة: وقد سلك المعتزلة جميعا في دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمي التقدير بالتشديد فترجموا كتب الفرس وقراءوها ليردوا عليها عن علم وبصيرة، وحين رأوا النساطرة واليعاقبة وغيرهما من الفرق اليهودية والمسيحية قد تسلموا بالفلسفة الإغريقية في جلداهم وذهبوا إلى المنصور أن يترجم لهم كتب المنطق الأرسطي،

(١) استطاع المسلمون في عهد أن يفسموا شيئا من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات للتيانية ففتحوا مصر ولها الإسكندرية مهد الأفكار التي امتزج فيها الوحي بالتحليل يوفارس وفيها كثير من الديانات القديمة كما فتحوا العراق والشام بما تشتمل عليه من الفرق المسيحية المختلفة كالنساطرة واليعاقبة بالإضافة إلى اليهود الذين ظلوا بلاد العرب.

(٢) تتفق البيانات الفارسية الثلاث (الزردشتية والمناوية والزدكية) في القول بإلهين أو أصليين للعالم أحدهما للخير ويسمى (أهورا) والثاني للشر ويسمى (أهرمين) وأن الحرب بينهما سجل وإن كانت النصر في النهاية ستكون لإله الخير ولكنها تختلف في نظرتها لهذا العالم فزردشت متفائل يرى أن هذا العالم خير وأن من واجب الإنسان أن يعمل على تصحيحه بينما يراه ماني غرا لأنه نتيجة لمجاد النور والظلمة وأن من واجب الإنسان أن يستعجل نهائيه بالإضراب عن الزواج والمبالغة في الزهد، على حين أننا نرى مزدك ينادي بإباحة النساء والأموال للناس جميعا كالله والهواء لأن الاستئثار بهما هو أهم أسباب التزاح في هذا العالم.

فاستجاب المنصور لرغبتهم وترجم كتب الطب أيضا لأنه كان معمودا وكتب التنجيم لأنه كان مشغولا به^(١) وقد أتم للمأمون ما بدأ به جده فترجمت^(٢) في عهده أهم كتب الفلسفة اليونانية.

من هو المعتزلى؟

يقول الخياط: «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا أكملت فيه هذه الخصال فهو معتزلى^(٣)». فإذا استعرضنا هذه المبادئ وجدنا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست له صلة كبيرة بعلوم العقائد، لأنه تكليف علمي مكانه الفقه، وغايته هي الإصلاح الجماعي وبث خير التعاليم في نفوس الشعوب الإسلامية، أما للبدا الخاص بالوعد والوعيد فهو في رأى أدنى إلى أن يكون فرعاً من الفروع المتعلقة بمبطلهم في العدل، والقول بالمنزلة بين المنزلتين هو المبدأ الذى افترق بسببه وأصل كما قدمنا من شيوخه أبى الحسن، وقد بنوه على أن فعل الواجبات هو الدين ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَتَّىٰ تَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ٥﴾ [البينة] والدين هو الإسلام: «إن الدين عند الله الإسلام» والإسلام هو الإيمان لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... ١٩﴾ [آل عمران] وإذا فعل الواجبات أقراراً كانت أو عملاً هو الإيمان.

العدل والتوحيد والتنزيه:

أما رأيهم في العدل والتوحيد، ويعنون بالتوحيد الوحدة المطلقة والتنزيه الكامل لله ولذلك سموها بأهل التوحيد لمبالغتهم في تصويره، ولعل الذى حملهم على هذه المبالغة هو ما هالهم من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالملاهب الفارسية إلى وضع الله في صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والأثينية.

أورد الخياط نصاً في اللغات العلية يفيد تأثرهم بالفلسفة فقد استعملوا فيه الفاظاً وفكراً لا يعرفها إلا الوسط الفلسفى.

(١) ترجم لافلاطون كتب كثيرة منها طيمائوس والجمهوروية، كما ترجمت كتب أرسطو للمطقية والهيمنية كسبح الكيان والسماء والعالم وكذلك الإلهية ككتاب ما بعد الطبيعة والأخلاقية ككتاب الأخلاق الذى ترجمه جينين بن إسحاق وكذلك ترجمت كتب جالينوس وغيره.

(٢) الأشعرى ص ٤٢ .

(٣) الانتصار ١٧٦ .

تقول المعتزلة: «إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا شبح ولا جنة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بلى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مسجة، ولا بلى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يوسوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بلى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بلى جهات وليس بلى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الخلول في الأماكن ولا يوصف بأنه مستأنه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجب الأستار ولا تتركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به المعاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل أولا سابقا للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ولم يزل قادرا دائما حيا ولا يزال كذلك. لا تراه العيون ولا تتركه الأبصار ولا تحيط به الأهوام ولا يسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء. عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء. وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك في ملكه ولا وزير له ولا سلطان ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق وليس مخلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور والللت ولا يصل إليه الأذى والألام؛ ليس بلى غاية فينتهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والابناء»^(١) وهذا مع كونه مليئا بالأفكار والألفاظ الفلسفية معا لا تكاد تجد له نظيرا في إثبات الوحدة والمبالغة في التنزيه عند أى فرقة أخرى قد سبقت عليها، وربما كانت أفكارهم جميعا في هذا المبدأ مصورة هنا ولكن ذلك لا يمنع من بيان مستلزمات هذه النظرة المغالية على شيء من التفضيل عندهم.

يقول خرابية: فقد ترتب على هذه المبالغة، القول: بنفى الصفات. وليس المراد بتلك الصفات هنا ما هو سلبى مثل قوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(٢) [الشورى] ولا ما هو إيجابى لفظا، سلبى معنى، مثل قوله سبحانه: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^(٣) [الإخلاص] وإنما المراد بها تلك الصفات الإيجابية لفظا ومعنى كالعلم والقدرة فالله عالم وقادر عندهم كما يقول القرآن، ولكنه عالم ببلاته وقادر كذلك ببلاته لا يعلم وقدرة رائدتين على اللات.

يقول الشهرستاني^(١): « وكانت هذه المقالة - يعنى نفى الصفات - فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرح فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة إلهين قديمين أوليين. قال -يعنى واصل- : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان اعتبارا للذات القديمة كما قال الجبائى أو حالتان كما قال أبو هاشم، وميل أبى الحسن البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة».

وإنما لجأ المعتزلة المتأخرون إلى ذلك للتوفيق بين الفلسفة التى تنفى التركيب فى الواجب - وثبوت الصفات على أنها وجردية رائدة يؤدى إلى ذلك - وبين الدين الذى قرر للخالق جميع هذه الصفات. وبما يدل على تعمق المتأخرين من المعتزلة فى هذه المسألة أنهم قسموا الصفات الإيجابية إلى: صفات ذات، وهى التى لا يصح أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدره على أضدادها، كالقول بأنه عالم فهو لا يجهل ولا يقدر على أن يجهل، وإلى صفات فعل وهى التى يجوز أن يوصف البارى بأضدادها وبالقدره على أضدادها، كالقول بأنه مريد فهو يوصف بالكراهة وبالقدره على أن يكره، وكذلك كل وصف اشتق له من فعله كمتفضل أو من فعل غيره كمعبود. وصفات الذات فقط فى رأيهم هى الأولية كما أن صفات الأفعال لا يمكن حصرها لتجددها بتجدد أفعال الخالق، ويحتوا أيضا مسألة الحمل فى الصفات أيضا وانتهى رأيهم إلى كونه اعتباريا لا يحقق للذات أمرا وجوديا رائدا عليها، وأثاروا مع ذلك أبحاثا كثيرة لها صلة بهذه المسألة كسؤالهم: هل يقدر الله على الظلم والكلب أو لا يقدر؟ وقولهم: هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ وهل يقدر على ما قدر عليه عباده؟ إلى غير ذلك من المشاكل التى لا يتسع المقام للذكرها هنا وإن كان ذلك لا يعفىنى من ذكر رأيهم فى صفة الكلام خاصة نظرا لأهميتها فإن المعتزلة يتفقون مع غيرهم فى القول بأن الله متكلم احتراماً لنص القرآن الذى يقول: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ١٥٣﴾ [النساء] ولكنهم مع ذلك يميلون أن يكون ذلك بمعنى الصفة الأولية القديمة؛ لأن ذلك ينال التوحيد الذى بالغوا فى تقريره؛ لأن كلام الله يشتمل على أمر ونهى وخبر واستخبار إلى غير ذلك، ومن المحال أن يكون الواحد مشتتلا على حقائق مختلفة وخصائص متغايرة، ومع ذلك فيستحيل أن يكون القرآن أوليا؛ لأن الأمر مثلا ولا مأمور به والكلام مع النفس من غير مخاطب منه. والقرآن مع هذا يشتمل على كل صفات الحادث فهو مؤلف من سور

(١) الملل والنحل جزء ١ ص ٥٧، ٥٨. تحقيق د. فتح الله بدران.

وآيات ومرتب من حروف منتظمة وكلمات مجتمعة متعاقبة نقرأها ونسمعها ولها أول ونهاية فكيف يكون قديما. يضاف إلى ذلك أن القرآن قد وقع فيه النسخ ووصفه الله بقوله: ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنبياء] فكيف يقع النسخ في القديم ويوصف الأزل بالحدث؟ وعلى ذلك فمعنى كون الله متكلماً أنه يخلق الكلام ومعنى كون القرآن كلام الله أنه تعالى خلقه من غير توسطنا فصحت نسبته إليه^(١).

(١) * الأشعري د. حمودة خرابة.

* تبين كذب المقرئ عليه، علي بن الحسن بن هبة الله بن هساكر تحقيق الشيخ زاهد الكوثري.

* الملل والنحل - الشهرستاني، تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

* مقدمة ابن خلدون.

* تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، الخوارزمي والمرجعة، د. محمد إبراهيم الفهمي، دار الفكر العربي.

* تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني - الشيعة العربية والزيدية، د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الفكر العربي.

* العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد زهر، ترجمة د. محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، د. علي حسن عبد القادر.

• مقدمة ثالثة •

بواكير الجدل الكلامي... الخوارج والمعتزلة

١- الخوارج بن راشد

نشأ نوع من الجدل بين علي والخوارج، وبينهم وبين ابن عباس، في شؤون سياسية ودينية، وكان من بين الخوارج الذين جادلهم على شخصية غريبة هي شخصية الخريت بن راشد (+ ٣٩ / ٦٥٩) الذي يعتبر من الصحابة وقد اهتم به المستشرقون اهتماماً بالغاً، ويرجع نسبه إلى بني ناجية القبيلة التي منعت الخراج عام صفين^(١) وخالفت الإمام علياً لما قاتل أهل النهروان^(٢) وصرح رعيهمم الخريت بن راشد بأنه غير راض عن مسيرة علي، ولا عن إمامته وأنه يرى أن يعتزل، ويكون مع من يدعو إلى الشورى فإذا اجتمع الناس على إمام كان معهم^(٣)، فهو بهذا الاعتبار من دعاة الشورى ولكنه في الواقع صاحب تقيّة فهو خارجي مع الخوارج إذا كان معهم وهو عثماني إذا كان مع العثمانيين، وسعد إلى قومه فحرضهم على منع الزكاة، وقد كان في بني ناجية قبيلة هذه قوم نصارى، سبق لهم أن أسلموا فارتدوا لما رأوا هذا الخلاف بين المسلمين، وكان الخريت يخوف قومه - والنصارى منهم خاصة - من علي ويقول لهم إنه يقتل كل من ارتد عن دينه، ورجع إلى النصرانية، واشترك النصارى معه في القتال ونزل الأهوار فأتى إليه لصوص وعلوج كثيرون وجماعة من العرب تلعب مذهبهم، وانضم إليه طائفة من الأكراد أرادوا منع الخراج. ويقول المسعودي عنه وعن قومه إنهم ارتدوا عن الإسلام إلى النصرانية^(٤) فدعاه الإمام علي إلى المناظرة فقال: (هلم أدارسك الكتاب، وأناظرك في السنن، وأناحك أمورا من الحق أنا أعلم بها منك فملكك تعرف ما أنت له الآن منك، وتستعصر ما أنت عنه الآن جاهل)^(٥) وأرسل إليه الإمام علي رسوله فأجابته: (أمر الله أئمت وكتابه وستة نبيه، أم مع الظالمين) فأنتهى إلى أن الإمام علياً ظالم لا يستحق الخلافة، والواقع أنه صاحب هوى وتقلب، ويمكن لنا أن نتصور أن له فرضاً سرياً يعمل من أجل تحقيقه، فيستغل الحوادث والفرص^(٦) من أجل ذلك، وليس من

(١) الطبري ج ٥ ص ١٢٤ .

(٢) لفتح الإسلام وحق الأمة السياسي د. محمد إبراهيم النوي.

(٣) آراء الخوارج د. عماد الطائي.

(٤) سهر القلموني، أدب الخوارج ص ٢٩ .

(٥) الطبري ج ٥ ص ١١٤ .

(٦) سهر القلموني، أدب الخوارج ص ٢٩ .

المستبعد أن يكون من صنائع ابن سبأ أو الحاقدين من النصارى، وأهل الردة الذين ما انفكوا يتربصون بالمسلمين الدوائر، وإلا فكيف يشارك في قتال الحوارج مع على في النهروان ثم يصبح خارجياً؟ وهل معنى هذا أن الحوارج كانوا واقعين تحت تأثير النصارى؟ إن أحد الكتاب المعاصرين يقرر أن: (الموالى من اللجوس والمسيحيين الذين أسلموا كان لهم بعض التأثير على عقيدة الحوارج)^(١) ولكنه لم يشر إلى شخصية الخريت بن راشد، وإنما استنتج ذلك من وجود اللجوس والنصارى بين المسلمين، وإسلام بعضهم مع بقاء العناصر المجوسية والنصرانية في نفوسهم، ولكن يبدو من المستبعد أن يقع أمثال عبد الله بن وهب الراسبي تحت تأثير العناصر الأجنبية، وأغلب الظن أن الخريت بن راشد انقلب خارجياً لكي يؤثر على قومه وغيرهم من الأكراد والعلوج واللصوص في منع الزكاة والخراج، فهو يريد أن يحدث ردة ثانية باسم الحوارج والانشقاق على على، ليمعن في إفساد وحدة المسلمين وليتزعّم قومه، ولعله قصد إلى الإيقاع وتمزيق الحوارج أيضاً إلى جبهتين كما حدث لأصحاب على حيث تصدعوا وانشقوا شقين، شيعة وخوارج.

٢- الإمام على وجدل الحوارج:

يبلغ د. النشار حين يرد الجدل الكلامي الذي جرى بين الحوارج والإمام على إلى نشأة أهل السنة والجماعة وإليه يرجع مذهبهم الكلامي فهو كما يرى؛ أول متكلم؛ لأنه ناظر الحوارج في مسألة الوعد والوعد كما أنه ناظر أهل القدر في المشيئة^(٢). وأول من سمي أهل الجماعة بالمرجئة إنما هو نافع بن الأزرق فيما رواه ابن أبي العوام بسنده عن عطاء^(٣) (+ ١٠٣ هـ / ٧٢١) ونشأة المرجئة نفسها تعتبر رد فعل لرأي الحوارج في مرتكب الكبيرة حتى أن أحد الحوارج وهو اليمان بن الرباب ألف في الرد على المرجئة. ويمكن القول بأن فكرة خلق القرآن أو قدمه قد نشأت بمرتها إبان التحكيم، فقد روى ابن عباس أن الحوارج قالت لعلي: (حكمت رجلين قال: ما حكمت مخلوقاً، إنما حكمت القرآن)^(٤) وأورد الحافظ الأصبهاني (+ ٢٦٦ هـ / ٨٨٠) في كتاب السنة بسنده عن عكرمة أن لمجة (٦٩٠ / ٦٨٨) الخارجي جاء إلى ابن عباس فقال: «يا ابن عباس نبأنا كيف معرفتك بربك تبارك وتعالى، فإن من قبلنا اختلفوا علينا فيكون لمجة أول من

(١) عمر أبو النصر، الحوارج في الإسلام، ص ١٨.

(٢) الدكتور النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٣) الإسفراييني، التيسير في الدين، تعليق راجد الكوثري ص ٦٠ - ٦١ ج ١ (٥) الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٢٧٠.

(٤) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى مج ٥ ص ٤٦.

أثار مسألة طريقة المعرفة أو نظرية المعرفة أو العلم فى علم الكلام، وفى رواية أخرى سأله ابن الأزرق عن المعبود فقال: (أسألك عن الذى تعبد به كيف هو؟) وفى سؤال آخر: (أخبرنى عن ربك كيف هو، وأين هو؟) فأجابه ابن عباس عن كل ذلك بما ينفى التشبيه، والكيف، والتحديد والتجسيم والصورة، والمثال، وأنه بكل أين، فصدق ابن الأزرق وسكت^(١).

٢- المعتزلة الأولى،

وارتبطت نشأة المعتزلة الأولى وبلورتها السالفة بنشوء الخوارج، ومن أجل ذلك وجدنا أبا الفرج بن الجوزى (+ ٥٩٧ / ١٢٠٠) يذكر أن للمعتزلة فرقة من الحرورية أو أن فرقة من فرق الخوارج الحرورية تسمى المعتزلة^(٢)، قام رأيهم على أساس سياسى ودينى، وهو أنه قد اشتهب عليهم أمر على ومعاوية؛ ولذلك برؤوا من الفريقين، وأورد القرطبى فى تفسيره نفس النص الذى فى التلييس تقريباً^(٣).

فيكون هؤلاء قد سبقوا أولئك الذين اعتزلوا الحسن ومعاوية معاً، وكانوا قبل ذلك من أصحاب على، فانقطعوا للعلم والعبادة، وهم الذين اعتبرهم الدكتور النشار أوائل المعتزلة وأسلافهم^(٤) وقد أشرنا من قبل إلى الجماعة الذين اعتزلوا علياً وعلى رأسهم فروة بن نوفل الأشعجى^(٥) فبدور جميع الفرق كانت قد نبئت ابتداء من فتنة الخروج على عثمان إلى معركة صفين وما أعقبها من التحكيم وإنكاره، وقد ذكر لنا أحد الإباضية رأياً فى نشوء الفرق لم نره لغيره فيما نعلم، فبين لنا أن عثمان حين طلب إليه أن يعدل أو يعتزل فأبى وقتل، تفرقت الأمة بعد مقتله إلى ثلاث فرق: فرقة قتلته، وفرقة وقفت، وفرقة طالبت بدمه، فالفرقة القاتلة فى نظر على بن أبى طالب وأصحابه من أهل المدينة، من الأنصار والمهاجرين والواقفة، سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وأما الفرقة البطالة بدمه فطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، ومعاوية، وتسمت الفرقة القاتلة بأهل الاستقامة، وتسمت

(١) مسند الربيع ج ٣ ص ٢١ - ٢٣ .

(٢) أبو الفرج بن الجوزى، تلييس لأبيس، المطبعة النهرية، ١٣٤٧ / ١٩٢٨ ص ٢٠ .

(٣) تفسير القرطبى، دار الكتب المصرية القاهرة: ١٣٥٧ / ١٩٣٧ ج ٤ ص ١٥٨ .

(٤) الدكتور النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢٥٥ اعتماداً على نص أورده اللطى فى كتابه التنبيه والرد، ص ٣٦ .

(٥) الطبرى ج ١ ص ١٦٦ وقد أورد التويحى، ما يثبت أن أوائل المعتزلة وهم بنفص الصحابة الذين اعتزلوا علياً فلم يجازروا معه ولا ضلوه وهم سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي سرق الشيعة موقعة صفين ٦٢٦ الأشعري، المقالات ج ١ ص ١٣٠ .

الواقفة بالشكك، وتسمت الفرقة الطالبة بدمه بالعثمانية، ويعد التحكيم ائتق أهل الاستقامة إلى فريقيين: فرقة خرجت على الإمام على وفارقتهم وهم الخوارج وأخرى شايسته وثبتت على بيعته، والأنتياد له وهم الشيعة، ويذكر لنا أن الشكك هم أصل الجهمية والقدرية، والمعتزلة، والعثمانية هي أصل المشبهة، والصفائية والحشوية^(١)، وتشمل المشبهة في نظره الكرامية والأشعرية والمالكية والحنفية والشافعية، فأسلاف المعتزلة بهذا الاعتبار، هم الشكك؛ ولذلك كان للشك عند المعتزلة قيمته في مجال المعرفة، وهذا يضر لنا موقفهم في المتزلة بين المتزلةين أيضا، وكان أساس الوقوف عند الواقفة هو الشك، وعدم استبانة الحق وصاحبه؛ ولذلك لما عاقب الإمام على هؤلاء المعتزلة الواقفة، قال له سعد بن أبي وقاص: (أعطني سيفا يعرف الكافر من المؤمن، أخاف أن أقتل مؤمنا فأدخل النار)^(٢)، فشكهم شك يحمل معنى والتوقي، يعود إلى العاقبة في الأخرى، وينسب إلى عبد الله بن وهب نفسه، أنه شك فعندما قال أحد الخوارج المطعون بسيف الإمام على: (حبذا الروحة إلى الجنة) قال عبد الله بن وهب: (والله ما أدري إلى الجنة أم إلى النار) فقام رجل من بني سعد خارجي وقال: (إنما حضرت اغترارا بهذا الرجل وأراه الآن قد شك) ثم اعتزل عنه وعن الحرب مع طائفة من الناس^(٣).

٤- الخوارج والتأويل،

لقد صور لنا ابن رشد (٥٠٥٠ / ١١٩٨) تصورا معبرا عما سببه التأويل من الفرقة والبعد عن الشرع، فالشرع في الصورة التي آمدنا بها بمثابة دواء ناجع، وصفه طبيب ماهر لحفظ صحة الناس، فصافد أن استعمله رجل فاسد المزاج، سبى الطبع، فلم يلائمه، فأول تركيب ذلك الدواء، بأن في اسمه استعارة ومجازا، وأنه إنما أريد به تركيب آخر، وبذلك أدخل عنصرا جديدا في ذلك التركيب على أنه مقصود من قبل الطبيب، فاستعمله أناس فإذا به كان سببا في إفساد أمزجتهم، ثم أتى أناس آخرون فزعوا أن هذا الدواء يشمل عناصر أخرى، فصلها الطبيب إلا أن المركب للدواء لم يخلها في حسابها، فعملوا إلى تغيير تركيبه عن طريق تأويل ثان، وهكذا كلما زاد إفساد ذلك الدواء لأمزجة الناس، جاء متاول ثالث ورابع فأول وكل تأويل من تأويلاتهم، يلحق بالناس مرضا آخر جديدا إلى أن فسد ذلك الدواء تماما، وخرج عن

(١) قطعة من كتاب الأديان مؤلف لياضي مجهول الاسم مخطوط تحت رقم ٢٢٢٩٨ ب، دار الكتب المصرية ورقة ٢٧ - ٣٢٠ . وآراء الخوارج عمار الطالبي.

(٢) نصر بن مزاحم، موقفة صفين ص ٢٣٥ .

(٣) نصر بن مزاحم، موقفة صفين ص ٣٧ - ٣٨ .

غايته وغرضه الذى وضع من أجله، وهذه الصورة يشبهها ما آكل إليه المسلمون من الفرقة الواقعة فى شريعتهم، إذ كل فرقة تأويل تأتول به الأخرى، وبذلك مزقوا الشرع كل ممزق وبعثوا به عن غرضه^(١).

يغالى بعضهم حين يجعل الخوارج قد سبقوا إلى التأويل بجماعة من أهل الردة إلى تأويلهم لأية الزكاة لكننا نرى أن نسبة التأويل الصحيح الذى هو حجة شرعية لا يصح نسبته إلى مانعى الزكاة الذين خرجوا بالنص عن قواعد التأويل: فكان صنيعهم كصنيع صبيغ بن عسلى القشعبي، التميمي فى عهد عمر بن الخطاب الذى كان يطرح على الناس الغوامض من الأسئلة، ويسأل عن التشابه من آيات القرآن، فطلبه عمر، وضربه بعراجين النخل حتى دمي رأسه، وقال: (حسبك يا أمير المؤمنين قد ذهب الذى كنت أجله فى رأسى) وقرر عمر فقيه إلى البصرة واعتبره من الزائغين؛ ولذلك استحل ضربه وجسه، وأمر بعدم مخالطة الناس إياه حتى تاب^(٢)، ويقول عبد الله بن أحمد بن قنطلة (+١٢٠ / ١٢٢٣) أنه عصم بثوبته تلك عن الخروج مع الخوارج^(٣) أما ابن عبد البر (+٤٦٣ / ١٠٧٠) فذكر أن صبيغ التميمي كان يرى رأى الخوارج، ومن يدرى لعله اندس فى البصرة مع بنى تميم، وأكثر الخوارج منهم، وأصبح خارجيا، وإن كنا لم نسمع عن اسمه من بين الخوارج المعروفين فى بطون كتب التاريخ المعروفة لنا.

يقول للطللى الذى يعتبر من أقدم من ألف فى تاريخ المقالات فقد نص على أن الخوارج ذوو تعمق فى النظر والاستدلال، وقال: (ولهم كتب وضعوها على تصحيح ملعبهم، فيها حجج وكلام صعب، وفيهم علماء وفقهاء ولهم مروءة ظاهرة ودنيا واسعة)^(٤).

ومن تأمل رسالة غلمة الحنفى إلى نافع بن الأرق وجواب الأخير له ورسالة ابن الأرق أيضا إلى ابن الزبير، ورسالته إلى خوارج أهل البصرة فيرى هذا اللون من الجدل، والتأويل الذى أدخله الخوارج على الآيات القرآنية، ويرى أيضا نوع الحجج التى

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة نقدية لمدارس علم الكلام وتحقيق للنص قام بهما الدكتور محمود قاسم ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٢) ابن تيمية، مجموع تفسيره، تحقيق عبد الرحمن شرف الدين، مباح، الهند، ١٣٧٤ / ١٩٥٦ ص ٣٣٧، وأحمد الكوثري، مقالة كتاب التفسير فى الدين للإسفرائينى ص ٧ (وقيل نفاه إلى الكوفة) عثمان ابن عبد العزيز الناصرى منهج المعارج مخطوط ١١٤٤ بئار الكتب ص ٣٥٢ .

(٣) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قنطلة، رسالة فى ذم التأويل (ضمن عصر رسائل وعقائد سلفية، مطبعة المنار، مصر ١٣٥١ هـ ص ٢٨).

(٤) للطللى، التنبية والد على أهل الأهواء والبدع ص ٥٤ .

يحتجون بها بالاستناد إلى القرآن، وإلى تأويله، فمنهم من كفر القعدة، معتمدا على القرآن، ومنهم لم يكفرهم، ومنهم من يرى قتل أطفال للمخالفين، ومنهم من منع ذلك^(١)، ويرجع سبب اختلافهم إلى كثرة الجدل

وكان هذا الاختلاف في سنة ٦٤هـ / ٦٨٣ على ما رواه الطبري وابن الأثير^(٢) قد كانوا قبل ذلك متحدين متوافقين في الآراء فأصبحوا بعد هذا الاختلاف فرقا ثلاثا: الأزارقة والإباضية والبيهسية، وأما النجدية والصفورية فقد كانتا على رأي عبد الله بن إياض في ذلك العهد^(٣).

ويرى أبو المظفر الإسفرائيني أن الخوارج بقوا على مذهب للمحكمة الأولى، إلى أن ابتدعت الأزارقة بدعتها فاختلقوا، ويفهم من ذلك أن الأزارقة خالفت المحكمة الأولى في قولها بتشريك المخالفين، وهذا مخالف لما أورده الطبري ونصر بن مزاحم من أن للمحكمة الأولى قالت بتشريك من لم يكن على مذهبها؛ لأن أبا المظفر صرح بأن المحكمة الأولى تذهب إلى أن مرتكب الكبيرة فاسق غير مشرك، ويأن العنصر الجديد الذي ابتدعه الأزارقة يتمثل في تشريك مرتكب الكبيرة، وفي القول بأن القاعد عن

(١) أورد للبرد هذه الرسائل في الكامل ج٢ ص ١٧٦ - ١٨٠.

(٢) الطبري ج٢ ص ٥٦٣ - ٥٦٩ ابن الأثير، الكامل ج٢ ص ١٦٥ - ١٦٨.

(٣) هذا في رواية للبرد، أما الطبري وابن الأثير فقد روايا رواية أخرى، وهي أن عبد الله بن الصغار هو الذي برئ من نافع بن الأزرق لغلوه ومن عبد الله بن إياض لتقصيره، وأن نجدة بن عامر أيضا خالفهم في هذا العهد حين أعلن نافع عن آرائه القاسية الغلابة في المخالفين للخوارج، وذلك أن الخوارج ذهبوا إلى عبد الله بن الزبير بمكة ثم حاولوا أن يعرفوا رأيهم فيه فلما علموا أنه على غير رأيهم في عثمان، تفرقوا وذهب معظمهم إلى البصرة، ثم أخذ جمهور من الخوارج يلح في الخوارج والدعوة فخرج نافع بن الأزرق، وتختلف عبد الله بن إياض وعبد الله بن الصغار وجماعة مهمما واشتد الهجوم على الخوارج؛ فحكم ابن الأزرق على من قعد في البصرة من الخوارج ومنهم عبد الله بن إياض وعبد الله بن الصغار بالكفر والبرائة لأنهم قعدوا عن الجهاد وكتب إليهم رسالة في ذلك فقرأوها فبشأ التزاع، وتكونت الفرق، وورد في هذه الرسالة أيضا أن للمخالفين كفار مشركون ككفار العرب لا يجوز فيهم إلا الإسلام أو القتل، أما الأشعري فيرى أن الصفورية تقول بكفر صاحب الذنب المغلظ، كفسر إشراك، ومعنى ذلك أن تخالف الأزارقة في حكم القعد، لا في حكم للمخالفين، وبهذا فإن أساس الخلاف يعود إلى الحكم على المخالفين لهم، وإلى القعدة منهم ونشأ من ذلك جزء من الأحكام الفقهية للترتبة على المختلف فيما يتعلق بالزواج والميراث والبرائة والولاية والإقامة أو الهجرة وقبول الشهادة أو ردّها واستحلال الدماء والأموال أو عدم استحلالها عما لا نريد أن نخوض في تفصيل القول فيه هنا (الطبري ج٢ ص ٥٦٤ - ٥٦٩، ابن الأثير، الكامل ج٢ ص ١٦٥ - ١٦٨، للبرد، الكامل ج٢ ص ١٧٦ - ١٨٠، الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص ١١٨) هذا وقد انقرض الأزارقة فيما يقول ابن الأثير في سنة ٧٧هـ آراء الخوارج د. صمار المطالي.

الهجرة إليهم مشترك أيضا، وإن وافقهم في مذمبهم^(١) إلا أن الأشعري يقرر أن البدعة التي جاء بها أبو راشد نافع بن الأزرق، هي البراءة ممن قعد، وتكفير من لم يهاجر إليه، والقيام بامتحن من قدم إلى معسكره^(٢).

وينبغي أن نشير إلى أن البغدادي (٤٩٠ / ١٠٣٧) صرح بأن للمعتزلة الأولى لا ترى إشراك المخالفين، وأن الشرك من بدع الأزارقة^(٣) مخالفا في ذلك الطبري، ونصر ابن مزاحم.

ولكن الأشعري الذي يعتبر نقله أصبح القول؛ لأنه فيما يقول ابن تيمية: (أعلم بالمقالات، وأشد احترازا من كذب الكنديين فيها)^(٤) يثبت أن حفص بن أبي المقدم من الإباضية وهو رئيس فرقة الحفصية: (رغم أن عليا هو الحيران الذي ذكره الله في القرآن (الأنعام) وأن أصحابه الذين يدعونهم إلى الهدى هم أهل النهروان)^(٥) وذكر أيضا تأويلهم للأيتين الأخيرين اللتين سبقت الإشارة إليهما، ولكن اختلاف الذي بينه وبين الشهرستاني أن الأخير نسب هذا التأويل إلى الأزارقة لا إلى حفص بن أبي المقدم الإباضي، أما البغدادي فقد اتبع في ذلك الأشعري في نقله^(٦)، ونستطيع القول بأن هذا التأويل غير مستبعد عن الخوارج؛ لأنه من الممكن أن يكون الأشعري قد أطلع على بعض مؤلفاتهم، ونقل منها كما يبدو ذلك في كتابه المقالات.

٥- وجوه الاتفاق بين المعتزلة والخوارج:

إن السلف حين يردون على أصحاب الفرق الأخرى تراهم يقرنون في الغالب بين الخوارج والمعتزلة والجمعية، كما فعل ابن خزيمة (٢١١٠ / ٩٢٤) في كتاب التوحيد وكذلك الأشعري في الإبانة، والواقع أنه يوجد بين الخوارج والمعتزلة اتفاق كثير من الأشياء حتى قال القدماء: إن المعتزلة مخانيث الخوارج، وذلك أن أصل بن عطاء وافق الخوارج بالمنزلة في تخليد أصحاب الكباير في النار إذا ماتوا ولم يتوبوا وخالفهم بالقول بالمنزلة بين المنزلتين؛ ولذلك لمنا نجد إسحاق بن سويد قد نسب المعتزلة إلى الخوارج حين قال:

(١) أبو المظفر الإسفرائيني، التبيين في الدين ص ٢٩ وهو يكاد يتفق مع الأشعري في المقالات ج ١ ص ٨٦، معنى ومبنى.

(٢) يعتبر البغدادي المبرد شخصية سنية وإن اتهمه البعض بالخارجية (الفرق بين الفرق ص ٣٦٥).

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٣.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة ج ٣ ص ٢٠٧ ط. بولاق، ١٣٣٢ هـ.

(٥) الأشعري، المقالات، ج ١ ص ١٠٣.

(٦) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٠٤.

برقت من الحوارج منهم
ومن قوم إذا ذكروا عليا
من الغزال منهم وابن باب
يردون السلام على السحاب

وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي نفى الصفات وفي خلق القرآن وفي وجوب الخروج على السلطان الجائر وفي إيجاب العقل للواجبات والتكاليف مجردة وباستقلال عن الشرع، وفي تأويل آية الاستواء والمتشابهات عامة، وفي أن العقل يدرك صفات الأفعال اللاتية من حسن وقبح، وفي إنكار الشفاعة، وعذاب القبر، وفي خلق الجنة والنار، وإنكار الكرامات.

وتنكر الحوارج الملتزمة بين المزلتين؛ ولذلك نجد الجاحظ يدافع على القول بها ويرد على الحوارج كما أن بعض المعتزلة (كأبي على الجبائي) يرى أن الإمامة جائزة في غير قریش اعتمادا على مبدأ التحسين والتفويض العقلين الذي أخذه عن الحوارج وقالت المعتزلة بمثل ما قالت به الحوارج من أن الإيمان لا يتبعض، وأنه ما ذهب بعضه فقد ذهب كله، ويقول ابن تيمية، إن أول بدعة هي بدعة الحوارج ومن ثم فإن الحوارج، هم السابقون في القول بأن العمل من الإيمان، وأن التصديق القلبي حده غير كاف، وأن ترك العمل مخرج عن الإيمان، ويذكر ابن تيمية رأيا واضحا في هذا المجال وهو أن قدماء المعتزلة كانوا متأثرين بالحوارج وأما المتأخرون منهم فكانوا متأثرين بالزيدية، كما كان قدماء الشيعة مجسمين ومتأخروهم يميلون إلى الجهمية وإلى المعتزلة، والغريب أن الجاحظ اعتبر فرقة الزيدية فرقة من الحوارج، لا من الشيعة لها بها مذهب الحوارج في الخروج، وهذا يؤكد لنا أن معنى الخروج له معنى أوسع مما كان يظن من أنه محصور في الذين خرجوا على علي بن أبي طالب.

نجد نصا في كتاب التبصير في الدين يشير إلى أن الحوارج هم الذين تحولوا إلى الاعتزال وذلك في القرن الرابع للهجرة، قال الملطي: (وقد ظهر فيهم (الحوارج) اليوم مذاهب المعتزلة، فمنهم من ترك مذهبه وقال (بالاعتزال) ويؤكد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن تيمية من أن ما ينسب إلى الحوارج من القول بأنهم موافقون في التوحيد للمذهب الجهمية والمعتزلة قد قالت به الحوارج في أوائل المائة الثانية حينما ظهرت الجهمية، ونبتت مقالاتها في نفى الصفات وخلق القرآن وإذاعتها بين الناس، أما قبل ذلك فإنه لا يوجد أحد من المسلمين قال بنى الصفات ولا بخلق القرآن، وهذا التقيد التاريخي نقد وجيه ودقيق، إلا أننا لا نستطيع القطع بذلك؛ لأن كتب الحوارج ومقالاتهم التي كتبوها بأنفسهم في أوائل عهدهم لم تصل إلينا باعتراف ابن تيمية نفسه حيث صرح بأن أقوال الحوارج لم يطلع عليها في كتبهم، وإنما أخذها من الناقلين عنهم من خصومهم، ومن

جهة أخرى فإن ابن تيمية نفسه يقرر في موضع آخر أن قداما المعتزلة كانوا يميلون إلى الخوارج وأن متأخريهم مالوا إلى الزيدية، ولو أخذنا برأى الشهرستاني: إلى أن نشأة الخوارج أو النزعة الخارجية قائمة على أساس عقلي، وهو القول بالتحسين والتفريق العقليين على أن الخارجى الأول حكم هو، وعقله، وأول النص الذى هو فعل النبى ﷺ ومن اعترض على الرسول ﷺ أو أنكر عليه عد خارجيا كقول ذى الحويصرة: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل وكان هو أول الخارجين^(١).

أما العلاقة بين المعتزلة والخوارج فى رأى د. عبد الحليم محمود فهى قائمة على التفرقة بين الحزب والفرقة، فالخوارج ضرب سياسى فى الأصل استعانوا بالدين، والمعتزلة فرقة دينية اختلطت بالسياسة. فجدل الخوارج من جوهره سياسى، والمعتزلة جدلهم دينى له وجهة سياسية^(٢). وهو رأى تميز به د. عبد الحليم محمود غير أن تاريخ الدولة السياسى والدينى لم يترك تلك الحدود الفاصلة التى صرف فيها د. عبد الحليم محمود جهدا ذهنيا كبيرا لكن فاضت الشطآن وفاضت الحدود.

والرأى لدينا أن موضوع الاتفاق فى وجوه والاختلاف فى بعضها بين الفرق الإسلامية واضح كل الوضوح لا يخفى على الذين يولونه عناية خاصة ولا غرابه فيه فما الغرابة فى الاتفاق بين الفرق، فما دام الموضوع واحدا والمجتمع واحدا والنشأة التاريخية بأسبابها واحدة. فالقضايا هى؛ الخلافة، توحيد الله وتنزيهه، نبوة الرسول ﷺ وعصمته... الوحي الإلهى؛ لذلك كان الاتفاق واضحا فيما سبق. والاختلاف - وهو سنة طبيعية - يبقى قائما فى مفاهيم القضايا والتأويل وتطبيق المنهج. من هنا كان التقارب الفكرى بين الفرق الإسلامية قائما وهو الأصل لولا الاستخدام السياسى لبعض القضايا والفرق فعمقت الفجوة بينها ثم باعدت بينها بالفجوة والجفاء.

مؤلفو الفرق الإسلامية وآراهم فى الخوارج وتراهم:

حاول ابن رشد أن ينبه الناس إلى هذا المنهج القرآنى فى اعتقاد العقائد فى كتابه «مناهج الأدلة فى عقائد الملّة»، وأن يبين جدلية مناهج المتكلمين وقضايتها، وعدم إقناعها للعقل، وعدم كفايتها لإرواء النفس ولطمأنيتها، وأنها لا تورث إلا الحيرة والشكوك والظنون.

«وإذا رجعنا إلى القدماء من المسلمين فإننا نجدهم قد اعتنوا بالخوارج والقوا فى اعتبارهم وفى عقائدهم كتباً مفردة، ويحدثنا ابن التميم أن أبا مخنف لوط بن يحيى بن

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢١ الشهرستاني د. محمد بن فتح بدران.

(٢) التفكير الفلسفى ص ١٠٨.

سعيد بن مخنف الأسدي (١٥٧+ هـ ، ٧٧٤) قد صنف كتاب صفين، وكتاب أهل النهروان والخوارج، وكتاب مقتل علي، وكتاب حديث الأزارقة، وكتاب شبيب الخارجي، وكتاب الضحاك الخارجي، كما أن نصر بن مزاحم المقرئ (٢١٢+ / ٨٢٧) وضع كتاب موقعة صفين الذي وصل إلينا، وألف الواقدي محمد بن عمر (٢٠٧+ / ٨٨٢) كتاب صفين وكتاب السنة والجماعة وذم الهوى وترك الخوارج والفتن، وصنف الحارث بن أبي أسامة المدائني، (٢١٥+ هـ / ٨٣٠) كتاب مقتل عثمان وكتاب الجمل وكتاب الخوارج، وكتاب النهروان، وصنف أيضا أبو عبد الله بن زكريا بن دينار الغلابي (٢٩٠+ هـ / ٩٠٢) كتاب موقعة صفين، وكتاب الجمل، ووضع أبو إسحاق إسماعيل ابن عيسى العطار البغدادي (٢٢٢+ هـ / ٨٤٦) كتاب الجمل وكتاب صفين وكتاب الفتن (١).

وأشار ابن حجر العسقلاني (٧٧٣ هـ - ٨٥٢ / ١٣٧٢ - ١٤٤٩) إلى أن أبا مخنف ألف كتابا في الخوارج لخصه الطبري (٣١٠+ هـ / ٩٢٣) في تاريخه وأن الهيثم ابن عدى (٢٠٧+ / ٨٢٢) ومحمد بن قدامة أحد شيوخ البخاري المتوفى بعد سنة ٢٥٠ / ٨٦٤ ألفا عن الخوارج ونص على أن كتاب ابن قدامة كبير، وأنهما مما اعتمدا في كتابيهما على الأسانيد، ونهجا منهج المحققين التاريخي، أما المبرد (٢٨٥+ / ٨٩٨) فقد جمع أخبار الخوارج في كتابه الكامل، إلا أنه حلف الأسانيد (٢).

وألف اليمان بن الرباب الخارجي في مقالات الخوارج وغيرهم وكذلك الحسن بن الكرابيسي الشافعي (٢٤٨+ هـ / ٨٩٢) والكعبي (٢١٩+ هـ / ٩٣١) وورقان محمد بن شداد المسمعي (٢٩٨+ هـ / ٩١٠) الذين نقل عنهم الأشعري (٢٢٤+ هـ / ٩٣٥) في مقالاته، وغيره من مؤلفي المقالات، الذين خصصوا فصولا لمقالات الخوارج وآرائهم، وألف بعض المتأخرين كتابا خاصة بالخوارج ما تزال مخطوطة، منها كتاب إبانة المناهج في نصيحة الخوارج تأليف القاضي شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى التميمي البهلولى اليماني الأثباري (٥٩٣+ هـ / ١١٧) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموع رقم ٢٥٤٩٩ ب ومن ورقة ١٥٤ - ١٦٨ ومؤلفه من الزيدية. ومنها كتاب منهج المعارج أو السيرة الخارجية تأليف عثمان بن عبد العزيز بن منصور الناصري الحنبلي ألفه سنة ١٢٤٠ هـ / ١٨٢٤ مسودة، ويصه سنة ١٢٥٥ هـ / ١٨٣٩ بمدينة البصرة .

(١) ابن التلهم، فهرست، مصر ١٣٤٨ هـ ص ١٢٧ - ٥٩ .

(٢) آراء الخوارج ص ٤ د. عمار الطالبي .

وليس من بين الفرق الإسلامية قاطبة فرقة لقيت من العنت المضنى ما لقيته فرقة الخوارج، ولا بذلت من المهج والدماء فى ميادين التضال والتزال، ما بذلته الحوورية المحكمة، ولا امتزجت بأوصال تاريخ صدر الإسلام، ويوقائمه الدموية الرهيبة مثل امتزاج الحارجية الشرة ولا أسرع امتشاقا للسيف، وهروعا للشهادة من المارقة العتاة^(١).

ذكر الخطائى (٣٨٨هـ / ٩٩٨) أن علماء المسلمين مجمعون على أن الخوارج فرقة من فرق المسلمين، غير خارجة عنهم رغم ضلالها وبدعتها، أما القرطبي (٦٧١هـ / ١٢٧٣) فقد مال إلى أنهم خارجون عن الملة اعتبارا لظاهر الحديث، ولذلك فإن بعض الحديثين رأوا مسى أموال الخوارج، وينص ابن حجر على أن أكثر أهل السنة يرون أن الخوارج من المسلمين وإنما فسقوهم، وتوقف أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ / ١٠١٢) فى أمرهم ثم مال إلى عدم التكفير. وقال القاضى عياض (٥٤٤هـ - ١١٤٨): إن مسألة الخوارج أحدثت إشكالات بين المتكلمين حتى أن الفقيه الصقلي (٤٦٦هـ / ١٠٧٣) سأل عن ذلك أبا اللعالي الجوينى (٤٧٨هـ / ١٠٨٥) فصعب عليه الموقف، وقرر أن إدخال كافر فى الملة أو إخراج مسلم من الدين من الخطورة بمكان، أما الغزالى (٥٠٥هـ / ١١١١) فقد حذر من مسألة التكفير للمخالفين^(٢). ويتصور ابن حجر (٨٥٢ / ١٤٤٩) أن الخروج قائم على الإنكار على الإمام، والظن عليه، مع اعترافه أن الطاعين كانوا من القراء، المعروفين بشدة الاجتهاد فى التلاوة والعبادة إلا أنهم فيما يذكر يتأولون القرآن خطأ، ويتمسكون فى الزهد والخشوع والاستبداد بالرأى، والتنطع فيه^(٣) وقرر ابن تيمية أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يكفروا الخوارج^(٤) ويهاجم من يكفرهم، فمن كفر فقد أحدث بدعة يدافع عنها، بتكفير من لا يقول بها؛ لأنه لا يعرف تكفير المتأول للمخطئ، لا عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن إمام معتبر من أئمة المسلمين^(٥) ولم يقطع صاحب الاعتصام بكفر الخوارج واستبدل على ذلك بأدلة تاريخية؛ لأن عليا قاتلهم قتال أهل الإسلام، ولم يعاملهم معاملة المرتدين، واحتج أيضا بموقف عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ / ٧٢٠) من الخوارج حيث أمر بالكف عنهم

(١) آراء الخوارج: عمار الطائى ص ١٣.

(٢) ابن حجر المصح البارى، ج ١٢ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ وقد تكلم الغزالى كلاما جميلا فى هذا الموضوع فى كتابه التفرقة بين الإسلام والزندقة.

(٣) ابن حجر: فتح البارى ج ١٢ ص ٢٣٨، القسطلانى إرشاد السارى ج ١٠ ص ٩٨.

(٤) منهاج السنة النبوية ج ٧ ص ٦٠.

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة يولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ ج ٢ ص ٦٠ - ٦١، ج ٧ ص ٤.

ولم يعتبرهم مرتدين^(١) وما يدل على أن الصحابة لم تكفر الخوارج أنهم كانوا يصلون خلفهم فكان عبد الله بن عمر (٧٤هـ / ٦٩٤) وغيره من الصحابة يصلون خلف لمحنة (٦٩٠هـ / ٦٨٨) الخارجي وكان ابن عباس (٦٨٠هـ / ٦٨٧) يجيبهم على أسئلتهم وقصته مع لمحنة ونافع بن الأزرق (٦٥٠هـ / ٦٨٤) مشهورة أوردها البخاري (٢٥٦هـ / ٨٦٩) وغيره^(٢) أنه قد روى عن ابن عباس أنه يرى أن: (كلام الخوارج ضلالة، وكلام الشيعة هلكة)^(٣) وكان الحسن البصري (١١٠هـ / ٧٢٩) يأبى قتل الخوارج ومحاربتهم، ولا يرضى بالتحكيم، فكان يميل إليهم، ولكنه لا يرى آراءهم، وإنما اعتبرهم خارجين على المنكر، فقد ذكر الملقط (٣٧٧هـ / ٩٨٧) أن رجلا أتى الحسن البصري فقال: (يا أبا سعيد إن هؤلاء، وإن هؤلاء يرسلونك تقاتل ذنوبهم، فلا تكن القتل منهم فإن القوم أهل خصومة يوم القيامة^(٤)).

وأما أبو حنيفة (١٥٠هـ / ٧٦٧) فإنه بالغ في إنكار الخروج حتى أنه نسب إلى المرجئة بسبب ذلك^(٥).

(١) إبراهيم بن موسى الشافعي (٩٦٣ - ١٠٣٢هـ / ١٥٥٦ - ١٦٢٣) الاحتصاص ط، مطبعة النثار، القاهرة، ١٣٣١ / ١٩١٣ ج ٣ ص ٣٤.

(٢) ابن تيمية منهاج السنة ج ٢ ص ٦٦.

(٣) ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله، مطبعة للموسوعات القاهرة ١٣٢٠هـ ص ٢١٩.

(٤) الملقط محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبلع، تحقيق راهد الكورني، ط ٢، مكتبة المثنى، بغداد، ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ص ١٨١.

(٥) عثمان بن عبد العزيز الناصري الحنبلي، لهج المعارف لأخبار الخوارج مخطوط ص ٦. وآراء الخوارج د. عماد الطائي.

• مقدمة رابعة:

- حديث الافتراق وشراحه

يرى الترمذى فى سنته حديثاً فى تفرق هذه الامة إلى ثلاث وسبعين فرقة، فيقف العلماء الذين صنفوا فى علم الكلام أو فى «الملل والنحل» من هذا الحديث ثلاثة مواقف..

فأما أولها: فلم يتعرضوا له بنفى ولا إثبات، ومن هؤلاء شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى الذى صنف كتابه «مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين»، ومنهم الإمام للمحقق أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، وفخر الدين الرازى، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعى، المتوفى فى سنة ست وستائة من الهجرة، وهو صاحب كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»؛ فقد ألف كل منهما كتابه من غير أن يعرض لهذا الحديث..

وأما الثانى فجماعة تعرضوا له ولم يصححوه فلم يأخذوا به، ومن هذا الفريق ابن حزم الفقيه الظاهرى صاحب كتاب «الفصل فى الملل والنحل» فقد أعلن عن عدم صحة هذا الحديث، بل حكم بضعفه..

وأما الثالث فقد تعرض لهذا الحديث وأخذ به وحاول أن يحصر الفرق التى نجمت تحت ظلال الإسلام فى ثلاث وسبعين فرقة إحداها ناجية وهى أهل السنة والجماعة، ومن هذا الفريق الإمام المتكلم النظار أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادى صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» الذى قلّم له بهذا الحديث، ومنهم الإمام الحجة أبو المظفر الإسفرائينى صاحب كتاب «التبصير فى الدين» الذى يحلو فيه حلّو أبى منصور البغدادى فى تبويبه وتقسيمه، فلا يكاد يخالفه، ومنهم أبو المعالى محمد الحسينى العلوى صاحب كتاب «بيان الأديان» الذى أخرجه الدكتور يحيى الخشاب ونشره فى مجلة كلية الآداب (للمجلد الأول، من العدد التاسع عشر) ومنهم القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجى المتوفى فى عام ٧٥٦ من الهجرة؛ فقد صدر عقيدته التى اشتهرت باسم «المقائد العضدية» نسبة إليه بهذا الحديث وشرح فى كتابه هذا مقالات الفرقة الناجية من هذه الفرق الثلاث والسبعين^(١).

والحق أن أصول الفرق لا يصل إلى هذا العدد؛ بل إنه لا يبلغ نصفه ولا ربعه، وأن فروع الفرق يختلف العلماء فى تفريعها، وأنت فى حيرة حين تأخذ فى العد، بين

(١) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادى مقدمة للمحقق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد.

أن تعتبر في ذلك الفرق أصولها أو فروعها، وإذا استقر رأيك على اعتبار الفروع فالى أى حد من الضيق أنت أخذ في اعتباره، وفي الحق أنه - على فرض صحة الحديث - لا ينحصر الافتراق فيما كان في العصور الأولى، ومن قبل أن يدون هؤلاء العلماء الاعلام مصنفاتهم، بل لا يزال الأمر يسيرا على المنهج الذي سار عليه أول الأمر، تكون الفرقة واحدة ثم يكون من رجالها اثنان أو أكثر يتدعون في مقالاتهم شيئا لم يكن عليه أسلافهم فيصبح كل واحد منهم فرقة منفصلة عن قدامها في كل ما كانوا يتحلون أو في بعضه، ويجد في العصر بعد العصر مبتدعة يتدعون ما لم يكن عليه أحد من أهل الفرقة الأولى، من أجل ذلك كله رأينا أن الأخذ بهذا الحديث على ظاهره ومحاولة إيجاد هذا العدد من الفرق من أهل القرون الثلاثة الأولى التي جاء في أعقابها هؤلاء المؤلفون قصور وتقصير وقصر نظر، فإن حديث الترمذي يتحدث عن اتراق أمة محمد ﷺ، وأتمته مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، فيجب أن يتحدث في كل عصر عن الفرق التي نجت في هذه الأمة من أول أمرها إلى الوقت الذي يتحدث فيه المتحدث، ولا عليه إن كان العدد قد بلغ ما جاء في الحديث أو لم يبلغ، ونحن لمجزم أنه إذا كان الحديث صحيحا، وأن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه قد قاله، فلا بد أنه كائن على الوجه الذي أراده ﷺ، لأنه صادق في كل ما يقوله؛ لأنه لا ينطق عن هوى، ولا يلقى كلامه إلقاء غير مهال بما يكون من بعد، والله تعالى يريده، ومن تأييده وقوع الناس على وفق ما أخبر به.

وقد تضاربت الأقوال، وكثر تضاربها، حول إحصاء الفرق الكلامية في الإسلام وتصنيفها. ولعل (ابن حزم) يقف موقفا «مدروسا» صحيحا حين يحدد «فرق المفرقين بملة الإسلام» بخمسة فرق هي: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعية والخوارج.

الحديث بين مصححيه:

قال النبي ﷺ «اترق اليهود على إحدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة وافتقرت النصارى على اثنين وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة وتفرق أمي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة».

الحديث خطاب إلى أمة الدعوة وأمة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما يعني أن الافتراق كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين لمعنى يقتضيه فإن الأصل في السين التأكيد لأنه في مقابلة لن. قال في الكشاف عند قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة] السين تفيد وجود الرحمة لا محالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قوله سائتم منك يعني أنك لا تفوتني وإن أبطا عنك ونحوه ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ

الرَّحْمَنُ وَفَا ﴿١٦٦﴾ [مريم] وقوله ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة] عبارة الحديث في السنن الأربعة وغيرها من أمهات هذا الفن وأصوله بإسناده عن ابن عمرو «أن بنى إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: من هي يا رسول الله قال: ما أنا عليه وأصحابي» قال الترمذي، حسن صحيح. وأما بهذه العبارة الواقعة في متن هذا الكتاب العقائد العنصرية فلأنما يوجد في غير كتب الحديث خالية عن الإسناد كما وقع في الملل والنحل للشهرستاني وفيصل التفرقة للنفزالي والمواقف للمصنف بل حكم النقاد بعدم صحتها وموضوعيتها^(١).

ويتوهم بعض المتكلمين: انحصار الأصول في الأقسام الأولية التي هي كبار الفرق الإسلامية أو في الشاملة للأقسام الثانوية والفروع ما عداها، والظاهر أن الأصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا وأشار إليه في الجواب الأول، ولعله لأجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم أما أقلية ما جعله أهل الكلام أصولا فلأنهم جعلوا الأصول الأولية وهم كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخواارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، وأهل السنة، وجعلوا الشاملة للأصول الثانوية ثلاثا وأربعين منها عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة كما صرح به المصنف في المواقف من أن أصولها ثلاثة وللخواارج سبعة، وخمسة للمرجئة، وثلاثة للنجارية، وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة لأهل السنة فسواء حمل الأصول على الأصول الأولية أو على ما يشمل الأصول الثانوية يكون أقل من هذا العدد، وأما أكثرية ما جعلوه شاملة للفروع فلأن المصنف في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا بالغة إلى ثلاثا وسبعين: عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضا واثنا عشر للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخواارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية للحضبة وثلاثة للمشبهة وواحدة لأهل السنة والمجموع ثلاث وسبعون، وقد تشعب بعض تلك الفرق إلى فرق أخرى كتشعب الإمامية والمشبهة وكتشعب أهل السنة إلى الأشاعرة والماتريدية، فمطلق الفرق الشاملة للأصول والفروع أكثر.

مفهوم الأصول والفروع الكلامية:

المراد بالأصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والإرسال المتوقفين على إثبات الواجب، ويحتمل أن يكون الأصول هي المسائل

(١) شروح وحواشي العقائد العنصرية ص ١٤ ج ١.

التي يكفر جاحدها والفروع ما عدلها عما ذكر في علم الكلام، ويحتمل أن يكون الأصول ما هو من مسائل الكلام خاصة والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام كبحت (الإمامة) وما قيل أن الأصول عبارة عن الأدلة والفروع عن المسائل.

أصول الكلام أمهات مسائله التي تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته وأسمائه العلى على ما ورد به الكتاب والسنة في الاختصار على ما ورد به الشرع وملازمة حدوده في إثبات ما أثبتته ونفى ما نفيه والسكوت عما عدله وهذا هو الفقه الأكبر وأصول الدين وفروعه ملحقاتهما التي اخترعها آراء المستأجرين واخترعها أوامر المتكلمين من أن وجوده زائد على ذاته أو عينه وأن صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى.

الأصول المعتد بها:

ليس كل خلاف حول الأصول يحسب في عداد الفرق إنما الأصول التي بينها مخالفة معتد بها لا يلزم من كون الأمة فرقا مختلفة أن يكون أكثر أصولهم وعقائدهم متخالفة ولا أن يكون الأصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما بل اللزام في ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة لبعض عقائد ما سواه مخالفة معتد بها.

والمخالفة المعتد بها تقوم بأصول كثيرة مثل اعتقاد أنه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجملة الأشياء بالامتناع إلى غير ذلك، فمن أدخل بواحدة أو أكثر من هذه الأصول فقد فات عنه تلك العقائد الحقة المثبتة وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هي المخالفة للمعتد بها في الأصول.

وأما الاختلاف في جوار تقسيم الصفات إلى صفات الذات وإلى صفات الأفعال وجوار تسميته صفة الكلام القائم بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص المثلو المعجز بالكلام اللفظي كما ذهب إليه الأشاعرة، أو عدم جوار هذه الإطلاقات كما ذهب إليه الحنفية وتسمية الصفات التي يسميها الأشاعرة بصفات الأفعال باسم التكوين كما ذهب إليه حنفية ما وراء النهر من أتباع أبى منصور الماتريدى، أو منعها كما ذهب إليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم أخذوا من قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف] وقوله ﴿مَسِيحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ [الأعلى] وأمثال ذلك فهي مخالفة غير معتد بها في الأصول، يعنى لو سلم أن المعتبر في تعديد الفرق هو المذكور في تلك الكتب والضابط لأصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينبئ عن نحلتهم كالمعتزلة وفروعها الرافضة والنظامية والغلافية والجاحظية والجبائية وغيرها ما

يفنمه هذا الأصل، وكالشعبة وفروعها الإمامية والإسماعيلية والبنائية والغلات وغيرها من يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك بما هو مذكور فيها، لكن لا نسلم أن أولئك الأصول جميع الفرق المرادة في الحديث وهي التي وقع الافتراق عليها في قريب من عهده عليه السلام فلعلهم بلغوا هذا العدد في قريب من زمانه عليه السلام ثم انقضى أكثرهم ولم يعرف خبرهم، هذا على تقدير اختيار الأصول. ولا أن جملة هؤلاء الفرق هي المرادة في الحديث فلعل انتهى الافتراق الواقع في قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا، هذا على تقدير اختيار الشق الثاني فقلوه: وإن زادوا أو نقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعنى لما كان المراد من الحديث الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان في غيره من الأزمان سواء كان المراد من الفرق أصولها أو فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك أنه لا فائدة حيثل في ذكر العدد الواقع في وقت دون غيره من الأوقات، ونفوت المقصود بالحديث من الترهيب والترهيب؛ إذ لا يظهر حال ما زاد من الفرق على هذا العدد، ورجوع ضمير كلها إلى الأمة دون العدد المذكور أو الإحالة إلى العلم بالمقايسة. ليس أصول المذاهب ولا فروعها بما يدخل تحت الضبط والحصص والذي في الملل والنحل من أن كبار الفرق الإسلامية أربعة: الصفائية، والقدرية، والخوارج، والشيعة، وفي التمهيد من أنها سبعة: الجبرية، والقدرية، والروافض، والخوارج، والمعطلة، والمشبهة، وأهل السنة وفي المواقف من أنها ثمانية: هؤلاء والمرجئة والنجارية ليس يمتنى على قانون وأصل مستمر أو نص مخبر عن الوجود، فالتحكم بقلة الأصول وكثرة الفروع مطالب بالبيان لجواز أن يحمل على الأصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يفضل بعضهم بعضا وإن كان بعضها من الأقسام الثلاثة أو الرابعة بل الظاهر، وإن أريد بالأصول هي الأصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ما عداها نختر الشق الأول لكن لا نسلم أن الأصول بهذا المعنى أقل من ذلك العدد لجواز أن يكون بهذا المعنى ملاسا بهذا العدد، فقلوه: التي بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للأصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة مسوقة لمجرد الإشارة إلى أن الأشاعرة مع الماتريدية أصل واحد لا أصلا مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما.

العدد للكثير وليس تحديداً

أما محاولة حصر العدد فتعسف ويحمل مشقة التكلف؛ إذ العدد المعين في الحديث ليس بلامر أن تبلغه الفرق في كل عصر ولا يدوم في كل زمان بحيث لا يزيد ولا ينقص أبداً.

يقول كلنبوي: اعلم أن المصنف حمل الافتراق في الحديث على افتراق الأمة في الحياة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التي انتحلها صاحبها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على ما يدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاورة فمأشاه الشارح للمحقق في تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحق عندي أن المراد من قوله ثلاثاً وسبعين ليس الغاية والتحديد بل المبالغة في التكثير إذ قد شاع استعمال السبعين فيه وورد على ذلك في الأحاديث والآيات وجرى مجرى الأمثال في كلام العرب وأرباب اللغات كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ۖ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة] وقوله: ﴿ثُمَّ فِي مَسْجِدٍ فَزَعَوْا سَبْعُونَ مَرَّةً فَأَنذَرْنَاهُ فَنُذِرُوا فَأَسْلَمُوا﴾ [الحاقة] وقوله ﷺ: «استغفر الله في كل يوم سبعين مرة» وقوله: «من صبر على حر مكة ساعة من نهار تابعت عنه جهنم سبعين خريفاً» وذلك لاشتغال السبعة على جملة أقسام العدد من الوتر والشفع وال عشرة على كماله والتسعين على كثرتها فكان كأنه العذ بأسره وأن المراد من ما عليه عليه السلام وأصحابه هو الطريقة التي كانوا عليها من الاعتصام بالشرعية والعمل بمقتضاها بالملزمة عليها ومحافظة حدودها بإثبات ما أثبت ونفى ما نفى والسكوت عما سكنت عنه مع مجانبة الهوى والبذعة فتكون أعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالعدول عن هذه الطريقة والتجاوز عن حدودها سبباً لدخول النار والشيات عليها واللامزة على حدودها سبباً لنجاة الفرقة الواحدة المستثناة في الحديث، وليس المراد منها الفرقة الخاصة المعروفة باسم خاص كالأشعرية أو غيرها لظهور ذلك من عموم كلمة ما ومن سوق الحديث حيث قال في أوله: «ليأتين على أمي كما أتى على بني إسرائيل حلو النعل بالنعل حتى إن كان فيهم من يأتي على أمه علاتية كان في أمي من يصنع ذلك...» فقد حمل افتراق أمته على تمام الموافقة وكمال المطابقة على افتراق بني إسرائيل وبالبغ في كثرة افتراقهم حيث جعله زائداً على غاية الكثرة، وذكر من جملة افتراقهم إتيان الواحد منهم على أمه علاتية وإذا افتراق أمته على افتراقهم ولا شك أن الافتراق بالإتيان على الأم ونحوه من المعاصي ليس من الافتراق في العقائد، وبالجملة إن الحديث يكون المراد منه المبالغة في كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحريضاً وحثاً على ملازمة طريقته والاعتصام بها لئلا يقعوا في أمثال هذه الافتراقات المهلكة فحينئذ لا يرد

الاعتراض بأن أصول الفرق أكثر وفروعها أقل من هذا العدد لأنه لا يصلح الحكم بالخلود^(١) في جانب المستثنى منه ويعدم الدخول في جانب المستثنى ولا يحتاج إلى تحمل الأجرية المدخولة (قوله رواه الترمذي) أقول ولكن لا بهذه العبارة التي أوردها المصنف بل حكم النقاد وأئمة اللسان بعدم صحتها.

• مقدمة خامسة :

علم الكلام بين دليل النظر والتقليد :

وكان أبو الحسن الأشعري من أوائل الذين ردوا على دعوى الحنابلة في ذم علم الكلام وأنهى عن الخوض فيه. إذ قد تعرض لهذه المسألة في كتاب بعنوان «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»^(٢)، فقال: «إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالمهم، ونقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخصيف والتقليد، وطعنوا على من فتن عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض والألوان والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات الباري - عز وجل - بدعة وضلالة. وقالوا: لو كان هدى ورسادا لتكلم فيه النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبي ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه يابانا شافيا، ولم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله - عز وجل - ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يروا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيرا لما فات النبي ﷺ، ولتكلموا فيه. (قالوا) ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه. فإن كانوا علموه، ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض [فيه] كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه. وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه. فعلى كلا الوجهين: الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة.

فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول.

(١) حواشي وشروح المقائد الفضلية ج ١ ص ٢٥ .

(٢) نشرت أولا في سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهند، وأعاد نشرها يوسف مكارني اليسوعي.

قال الشيخ أبو الحسن !: الجواب عنه من ثلاثة أوجه:

أحدها قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي ﷺ لم يقل أيضا: فإنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضلالا. فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا إذ تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ وضملمتم من لم يضلله النبي ﷺ.

الجواب الثاني أن يقال لهم: إن النبي ﷺ لم يجهل شيئاً ما ذكره من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك [كلاماً] معيناً. وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة. غير أن هذه الأشياء التي ذكرناها معينة أصولها، موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

أما الحركة والسكون والكلام فيهما: فاصلهما موجود في القرآن، وهما يدلان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله تعالى مخبرا عن خليله إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان إلى مكان ما دل على أن ربه - عز وجل - لا يجوز عليه شيء من ذلك. وإن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله^(١).

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب. قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ (٢١٧) [الأنبياء] وهذا الكلام موجز منه على الحجة بأنه واحد لا شريك له. وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالمتابع والتغالب فلما مرجعه إلى هذه الآية. وقوله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذَا لُدَّ بِكُلِّ آلِهَةٍ بِمَا خَلَقَ وَقِيلَ لَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ...﴾ (٢١) [الزمر] وكذلك قوله عز وجل: ﴿أَمْ يَجْعَلُ اللَّهُ شُرَكَاءَ خَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ...﴾ (١٦) [الرعد]. وكلام المتكلمين في الجساج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروم التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن.

فكذلك الكلام فى جوار البعث واستحقاقه الذى قد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جوار ذلك فقالوا: ﴿ اَلَا مَبْنًى وَكَمَا تَرَأَىٰ ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ۖ ﴾ [آل] وقولهم: ﴿ مَهَيَاتَ مَهَيَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴾ [الأنبياء]، وقولهم: ﴿ مَن يُضِلِّ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ [ص] وقوله تعالى: ﴿ اٰبَعِدْكُمْ اَنْفُسَكُمْ اِذَا مَعَكُمْ ﴾ [الأنبياء]

[illegible]

وَعِظَامُكُمْ مُفْرَجُونَ ﴿٣٥﴾ [المؤمنون] وفي نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالججاج في جوار البعث بعد الموت في القرآن تأكيداً لجوار ذلك في العقول. وعلم نبيه ﷺ ولقنه الججاج عليهم في إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم: طائفة أقرت بالخلق الأول وإنكرت الثاني، وطائفة جحدت ذلك بقدم العالم.

فاحتج على المقرنهما بالخلق الأول بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.﴾ ﴿٣٦﴾ [يس] ويقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ...﴾ ﴿٣٧﴾ [الروم] ويقول: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ ﴿٣٨﴾ [الأعراف]. فنبههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلاً على غير مثال سابق فهو أقدر أن يفعل فعلاً محدثاً، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم؛ وأما الباري - جل ثناؤه وتقدست أسماؤه - فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر. وقد قيل أن الهاء في «صلية» إما هي كناية للخلق بقدرته. إن البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخف عليه من ابتداء خلقه، لأن ابتداء خلقه إما يكون بالولادة والتربية وقطع السرة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجهة المولدة؛ وإعادته إما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء. فهي أهون عليه من ابتداءه. فهذا ما احتج به على الطائفة المقررة بالخلق.

وإما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني، وقالت بقدم العالم فلما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا: وجدنا الحياة رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً سوياً، والفسدان لا يجتمعان؟! فأنكروا البعث من هذه الجهة.

ولعمري إن الضدين لا يجتمعان في محل واحد ولا في جهة واحدة، ولا في الوجود في اللحل، ولكنه يصح وجودهما في محلين على سبيل المجاورة. فاحتج^(١) الله تعالى عليهم بأن قال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً إِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾ ﴿٣٩﴾ [يس] فقدم الله - عز وجل - في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها. فجعل جوار النشأة الأولى دليلاً على جوار النشأة الآخرة لأنها دليل على جوار مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقاً سوياً وقال: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ ﴿٤٠﴾ [الأنبياء].

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً وردوهم على الدهرية [القائلين] أنه لا حركة إلا قبلها حركة، ولا يوم إلا قبله يوم؛ والكلام على من قال: ما من

(١) أورد هذه الحجة أبو يوسف ومقرب الكندي، وجمع وسائله ج ١ ص ٣٧٤.

جزء إلا وله نصف ، لا إلى غاية ، فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم ! - « لا عدوى ولا طيرة » ، فقال أعرابي « فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل في الإبل الجرباء فتجرب ؟ » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم « فمن أهدى الأول ؟ » فسكت الأعرابي لما أفهمه بالحجة المعقولة . وكذلك نقول لمن رعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة : لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة ؛ لأن ما لا نهاية له لا حدث له .

وكذلك لما قال الرجل : « يا نبي الله ! إن امرأتى ولدت غلاماً أسود » وعرض بنفسه فقال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - : « هل لك من إبل ؟ » فقال : « نعم ! » قال : « فما ألوانها ؟ » قال : « حمر » . فقال له رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - « هل منها من أورك ؟ » قال « نعم إن فيها أورك » قال : « فأتى ذلك ؟ » قال : « لعل عرقاً نزعها ! » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ولعل ولدك نزعها عرق » . فهذا ما علم الله نبيه من رد الشيء إلى شكله ونظيره ؛ وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير . ولذلك نحتج على من قال : « إن الله - تعالى وتقدس - يشبه المخلوقات ، وهو جسم » - بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته ، أو يشبهه من بعض جهاته . فإن كان يشبهه من كل جهاته وجب أن يكون محدثاً من كل جهاته . وإن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه ؛ لأن كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشبهاه فيه . ويستحيل أن يكون المحدث قديماً والقديم محدثاً . وقد قال تعالى وتقدس : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى] ، وقال تعالى وتقدس : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص] .

وأما الأصل بأن للجسم نهاية ، وإن الجزء لا يتقسم ، فقوله عز وجل اسمه : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْتَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴾ [يس] . ومحال إحصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشيء الواحد يتقسم [إلى غير نهاية] ، لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين ، وقد أخبر أن العدد وقع عليهما .

وأما الأصل في أن للمحدث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصبه واختياره ، وتنفي عنه كراهيته ، فقوله تعالى : ﴿ أَفَأَنْتُمْ مَأْمُونُونَ ﴾ [أنتم تخلقونه أم نبخ الخالقون] [الواقعة] فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيهم الولد فلا يكون مع كراهيته له . فنبههم أن الخالق هو من تاتى منه للمخلوقات على قصه .

وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم . وذلك تعليم الله عز وجل إياه حين لقي الخبر الحين فقال له : «تشدت بك باله ! هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى يغيض الخبر السمين ؟» فغضب الخبر حين عبره بذلك ، فقال : «مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيٍّ مِنْ شَيْءٍ ..» [الأنعام] فقال الله تعالى : «قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا...» [٤١] [الأنعام] . فناقضه عن قرب ، لأن التوراة شيء ، وموسى بشر ، وقد كان الخبر مقرأ بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى . وكذلك ناقض الذين رجعوا أن الله تعالى عهد إليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار ، فقال تعالى : «قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَاللَّذِي قُتِمَ لَهُمْ فَتُتْمِهُمُ إِنْ كُتِمَ صَادِقِينَ» [١٨٣] [آل عمران] فناقضهم بذلك وحاجتهم .

وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى : «إِنكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَفْهَمُ لَهَا وَارِدُونَ» [الأنبياء] لأنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك حيد الله بن الزبيري وكان جدلاً غصصاً . فقال : «خصمت محمداً ورب الكلمة» . فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال : «يا محمد ! ألت زعم أن عيسى وعزيراً والملائكة عباداً ؟» فسكت النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لا سكوت من ولا منقطع [بل] تعجباً من جهله ، لأنه ليس في الآية ما يوجب دخول عيسى وعزير والملائكة فيها لأنه قال : «وَمَا تَعْبُدُونَ» ولم يقل : «وكل ما تعبدون من دون الله» . وإنما أراد ابن الزبيري مغالطة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ليومهم قومه أنه قد حاجته . فأنزل الله عز وجل : «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ» يعني من المعبردين «أُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ بِمَعْدُونٍ» [الأنبياء] . فقرأ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ذلك ، فغضبوا عند ذلك ثلاثاً يبين انقطاعهم وغلطهم فقالوا : «التي غيّر أم هو ؟» يعنيون عيسى ، فأنزل الله تعالى : «وَلَمَّا حُزِبَ لَهَا مَرْيَمُ مَقَالًا إِذَا قَوْمُهَا مِنْهُ يَعْلَدُونَ» [٥٧] وَقَالُوا إِلَهِهَا خَيْرٌ لَمْ يَرَوْا خَيْرَهُ لَكِ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ» [الزخرف] .

وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل ، وإن لم تكن مسألة معينة في الكتاب والسنة ، لأن ما حدث تعيينه من المسائل العمليات في أيام النبي ﷺ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه .

والجواب الثالث أن هذه المسائل التي سألوها عنها قد علمها رسول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئاً مفصلاً غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها ،

وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة ، ومتى حدث من شيء فيما له تعلّق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه ويحثوا عنه وناظروا فيه وجادلوا وحاجوا كمسائل العول^(١) والجذات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام ، وكالحرام والباين واليتيم وحبك على غاريك^(٢) ، والمسائل في الحدود والطلاق مما يكثر ذكرها مما قد حدثت في أيامهم ولم يجز في كل واحدة منها نص عن النبي ﷺ لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقي الخلاف إلى الآن .

وهذه المسائل ، وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله ﷺ فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم . فهذه أحكام حوادث الفروع ، ردوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرب . فاما الحوادث^(٣) التي تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبدية وغير ذلك ، لأن حكم مسائل الشرع ، التي طريقها السمع ، أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع ؛ وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعية ، ولا السمعية بالعقلية . فلو حدث في أيام النبي ﷺ الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهله الالفاظ لتكلم فيه ويثبه ، كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل ، وتكلم فيها .

ثم يقال (لهم) : النبي ﷺ لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق ، أو هو مخلوق . فلم قلتم إنه غير مخلوق ؟

فإن قالوا : قاله بعض الصحابة وبعض التابعين - قيل لهم : يلزم الصحابي والتابعي مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً إذ قال ما لم يقله الرسول ﷺ .

فإن قال قائل : فأنا أتوقف في ذلك فلا أقول بمخلوق ، ولا غير مخلوق - قيل له : فأنت في توقفك في ذلك مبتدع ضال ، لأن النبي ﷺ لم يقل : « إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقروا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً » ، ولا قال : « ضلّكوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنى خلقه » .

(١) العول عند أهل الفرائض (التركات) : قرض الردء وهو أن ترتفع السهام وتزيد ، فتصول المسألة إلى سهام القرينة فيدخل القصاص على أهلها بقدر حصصهم ، كأنها مالت عليهم فتقسمتهم . وتقول : حالت القرينة ، أي : ارتفع حسابها وراحت سهامها فنقصت الأصباء وتقول : علت القرينة : أي : ردتها .

(٢) في النص للطبري : حوادث تحدث ..

«وخبرونا : لو قال قائل : إن علم الله مخلوق : أكنتم تتوقفون فيه ، أم لا ؟ فإن قالوا : لا » قيل لهم : لم يقل النبي ﷺ ولا أصحابه في ذلك شيئاً . وكذلك لو قال قائل : هذا ريكب سبعان أو ريان أو مكس أو عريان أو مقرر أو صفاوى أو مرطوب أو جسم أو عرض أو يشم الريح أو لا يشمها ، أو هل له أنف وقلب وكبد وطحال ، وهل يحج في كل سنة ، وهل يركب الخيل ، أو لا يركبها ، وهل يختم أم لا ، ونحو ذلك من المسائل - لكان ينبغي أن تسكت عنه لأن رسول الله ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه . أو كنت لا تسكت ، فكنت تبين بكلامك أن شيئاً من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقدس كذا وكذا ، بحجة كذا وكذا .

فإن قال قائل : أسكت عنه ولا أجيبه بشيء ، أو أهجره ، أو أقوم عنه ، أو لا أسلم عليه أو لا أعوده إذا مرض ، أو لا أشهد جنازته إذا مات - قيل له : فيلزمك أن تكون في جميع هذه الصيغ التي ذكرتها مبتدعاً ضالاً ، لأن رسول الله ﷺ لم يقل : «من سأل عن شيء من ذلك فأسكتوا عنه » ، ولا قال : « لا تسلموا عليه » ، ولا : « قوموا عنه » ولا قال شيئاً من ذلك . فأنتم مبتدعون إذا فعلتم ذلك .

[ويقال لهم :] ولم لم تسكتوا عما سأل بخلق القرآن ؟ ولم تكفروا ولم يرد عن النبي ﷺ حديث صحيح في نفى خلقه وتكفير من قال بخلقهم ؟ فإن قالوا : لأن أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - قال بنفى خلقه وتكفير من قال بخلقهم ، - قيل لهم : ولم لم يسكت أحمد عن ذلك ، بل تكلم فيه ؟ فإن قالوا : لأن عباس العنبري ووكيعاً وعبد الرحمن بن مهدي وفلاناً وفلاناً قالوا إنه خير مخلوق ومن قال بأنه مخلوق فهو كافر - قيل لهم : ولم لم يسكت أولئك عما سكت عنه (النبي) ﷺ ؟ فإن قالوا : لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد ، وفلاناً وفلاناً قالوا : ليس بخلق ولا مخلوق - قيل لهم : ولم لم يسكت أولئك عن هذه المقالة ولم يقلها رسول الله ﷺ ؟

فإن أحوالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم ، كان ذلك مكابرة .

فإنه يقال لهم : فلم لم يسكتوا عن ذلك ، ولم يتكلم فيه النبي ﷺ ولا قال : « كفروا قائله » ؟ وإن قالوا : لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها - قيل لهم : هذا الذي أردناه منكم . فلم منعتم الكلام ؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم ، حتى إذا قطعتم قلتُم نهيينا عن الكلام ؟ وإن شئتم قللتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان . وهله شهرة وتحكم .

ثم يقال لهم : فالنبي ﷺ لم يتكلم في النور والوصايا ولا في العتق ، ولا في حساب الناسخات ، ولا صنف فيها كتاباً كما صنفه مالك والثوري والشافعي وأبو حنيفة ، فيلزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالاً إذ فعلوا ما لم يفعله النبي ﷺ . وقالوا بتكفير القائلين بخلق القرآن ولم يقله النبي ﷺ .

وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل غير معاند^(١) .

تعليق عبد الرحمن يدوي على صحة إثبات الرسالة ،

وقد أوردنا هذه الرسالة بتمامها لأنها أول رسالة وصلتنا في هذا الموضوع ، ولأن مؤلفها هو أبو الحسن الأشعري ، وهو من هو في عمق إدراكه وسعة فهمه وجودة تحصيله لمسائل الكلام . ولا محل للشك في صحة نسبتها إليه ، فليس ثم دليل على ذلك ، فضلاً عن أن المذهب الوارد فيها وارد في كتاب «اللمع» للأشعري ، ولا داعي للقول بأنها من تصنيف أشعري متأخر^(٢) . والأشعري ، والأشاعرة بعامه ، يرون أن النظر في معرفة الله واجب شرعاً . وقد بين مذهب الأشاعرة في ذلك الدواني^(٣) في شرحه على «العقائد العضدية» فقال : «ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع . ولا تتصور العبادة بدون معرفة بالعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة . ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضاً واجباً . فإن قلت : قد ذهب بعض الأئمة كالإمام الغزالي والإمام الرازي في بعض تصانيفه إلى أن وجود الواجب بديهي فلا يحتاج إلى النظر - قلت : دعوى بدهيته بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع . ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة وغيرها يكون واجباً ، فإنها ليست بديهية بلا ريب . ولعل الحق أن النظر إما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهياً بالنسبة إليه .

فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه . نعم ، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشبهة وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين .

(١) طبعة مكارثي ص ٨٧ - ٩٧ - بيروت ١٩٥٣ لجليل «كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»

تأليف الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري .

(٢) راجع ما يقوله مكارثي في مقدمة نشرته وترجمته .

(٣) شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية (وبهامشه حاشية السيالكوتي ومحمد عبده) ، ص ٦٨ .

القاهرة سنة ١٣٢٢ ، للطبعة الحيرية .

وقد عقد إمام الحرمين الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) في كتابه «الشامل»^(١) فصلاً لبيان أن النظر والاستدلال واجبان ، قال :

« إن قال قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟

قلنا : الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ، مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب . . . فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوباً ما لا يتوصل إليه إلا به . »

المقلد والتقليد ضد المتكلمين:

والتقليد اتباع الغير واقتضاه في القول أو الفعل من غير دليل وإنما دليل المقلد للرجح للعمل على الترك نحو من يسأله أما العامى فقد منعه عن العمل إلا بقول إمامه وصاحب مذهبه فحزوا عن الخلط وتحزوا عن الخبط وإنما يجوز في العمليات لضرورة العجز عن فقه الدليل ، فليس من التقليد تقليد اتباع النبي ﷺ لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ، ولا من التقليد اقتضاه غيره فيما قرره من دليل ظاهر . وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الأصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد .

وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد غير المستند إلى دليل جزماً كان أو ظناً وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد الذي هو العصمة عن التقليد .

إظهار الجلالة . قدرة وأصالة أمره إذ هو العمدة في الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد وإشعاراً بأن التقليد في العقائد غير صائب بل لا بد فيها من تحقيق قاطع كيف فإن النقول في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله والتكلم في قدره وقضائه بلا علم فطرى أو برهان عقلى أو نقلى يفيد اليقين بل بمجرد الظن والتخمين إما أخذاً بما يهويه أو تقليداً لغيره حرام مذموم ربما يؤدي إلى الضلال ويوجب التحسر في ثانی الحال قال الله تعالى : ﴿ وَمَنْ اتَّبَعَ الْآيَاتِ لِيُحْذِرَ الْغِيْثَ لِيُنْزِلَ مِنْ سَمَاءٍ مَّيِّمَةٍ اللَّهُ ﴾ [الحج] وقال : ﴿ وَمَنْ اتَّبَعَ الْآيَاتِ لِيُحْذِرَ الْغِيْثَ لِيُنْزِلَ مِنْ سَمَاءٍ مَّيِّمَةٍ اللَّهُ ﴾ [الحج] .

(١) « الشامل في أصول الدين » ج ١ ، ص ٣٠ - ٣١ - القاهرة سنة ١٩٦٠ - ١٩٦١ . وهي نشرة في خاتمة الرداءة !

والأولى بالنظر إلى الخواص فإنهم يرون الحق فيتبعونه ويجعلونه إماما لأنفسهم يهديهم إلى الأصلح وزماما يتبعهم عن الأقيح على ما ينبي عنه قوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ [١٦٤] [الصكوت] والثانية بالنظر إلى حال العموم فإنهم لا يهتمون بنظرهم إلى الحق ولا يفرقون بينه وبين الباطل ولا يفهمون الأدلة بل إنما يرتدعون عن النكر خوفا من المؤاخلة وحذر المعاقبة وإلى هذا المعنى يلتفت قوله تعالى: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهَبًا فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر].

قضية التكفير والإجماع على عدم التكفير

(الإجماع) مبنى على عدم تكفير المبتدعة من أهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذي لا مرد له والمنصوص عليه من أعظم الأئمة وكبار الفقهاء للحقنين وأعلام العلم وأئمة الشرع ورووس للمجتهدين كأبي حنيفة والشافعي ورواه الحاكم الشهيد في مختصره عن أبي حنيفة وقال عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي: كان أبو حنيفة رحمه الله يكف لسانه عن أهل القبلة ويعظم محرماتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز عن زلاتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين انتهى. وهو مختار أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي وأبي الحسن الأشعري وغيرهم، وقال أحمد بن زاهر السرخسي: لما حضرت الشيخ أبا الحسن الأشعري الوفاة في داري ببغداد وقال لي اجمع أصحابي فجمعتهم فقال اشهدوا على أنني لا أقول بتكفير أحد من أهل القبلة لأنني رأيتهم يشيرون إلى معبود واحد والإسلام يشتملهم. وقد نقل أبو بكر بن المنذر ما يدل على إجماع الفقهاء على عدم التكفير، وفي المحيط: بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع وبعضهم يكفر من خالف بيده دليلا قطعيا. قال ابن الهمام: والنقل الأول يثبت وابن المنذر أصر بالنقل. نعم يقع في كلام أهل المذاهب تكفير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم للمجهدون ولا عبرة بغير الفقهاء، قلت: والقلة للفقهاء أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد مثل عن الخوارج للحكمة الذين هم أخبت المبتدعة وأبعدهم عن الحق وأضلهم عن السنة وقيل: أكفار هم؟ فقال: من الكفر فروا. قيل: فمتافقون؟ قال: إن المناققين لا يذكرهم الله إلا قليلا ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى قيل: فمن هم؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا وصموا.

الباب الثاني

نشأة علم الكلام
ومنهجه الفكري

• نشأة علم الكلام ومنهجه الفكري :

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين ممثلي الديانات الأخرى، فإن «الفلسفة» بالمعنى الخاص للكلمة، أى المذاهب الفكرية التى طوّرت التقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، جاءت وليدة «حركة الترجمة» التى تحدثنا عنها، وأما الفارق بين هذين الاتجاهين فكان بعض المتكلمين (أصحاب علم الكلام) يرونه فى أنهم ينطلقون من المسائل التى يحملها الدين، ويسيرون على «قانون الإسلام»، أما الفلاسفة فيجرون على قانون العقل وافق الإسلام أم لا^(١).

وبين «علم الكلام» فى الإسلام وبين «الفلسفة» بالمعنى الدقيق جامع وثيق يمثل الاتجاه العقلى واعتماد المنطق والحجة والبرهان مسيلا إلى غاية الباحث عن الحقيقة، وتحقيق المرام. بيد أن التجربة «الكلامية» تختلف عن التجربة «الفلسفية» اختلافا عظيما لا يرجع إلى تفاوت المواضيع ولا إلى تباين السبل، إذ المواضيع كلها واحدة مشتركة تنبع من مشاغل الناس فى البيئة العربية الإسلامية والسبل واحدة مشتركة أيضا لأن «الكلام» فكر عقلى و«الفلسفة» بحث عقلى كذلك وإنما يمثل الاختلاف بينهما فى الغاية المرموقة^(٢)، والفرض المنشود. فالكلام كما يرى ابن خلدون: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة». والفلسفة تحليل بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى البراهين. فالتكلم معام يدافع عن الإسلام ويلود من حياضه ويجادل^(٣).

وأى الشهرستائى فى سبب نشأة علم الكلام:

يرجع إلى ظهور الجوارح والغلاة فى خلافة الإمام على، حيث ابتدأت منهما الضلالة والبدع. ووقع اختلاف الأمة فى الإمامة والأصول. ويضيف أسبابا أخرى: إن كل اختلاف وقع آخر زمان كل نبى ناشئ عن اختلاف الواقع. واختلافات هذه الأمة

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق د. محمد إبراهيم الفيومى.

(٢) الكلام والفلسفة ص ١٦ عادل العوا.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٠.

بعد الإمام على ناشئة من الاختلافات الواقعة في زمن النبي ﷺ من المشركين والمنافقين، وأكثرهم من المنافقين، كاعتراض بعضهم على النبي في قسمة الغنائم وغيره^(١).

قال الأمدى: إن المسلمين عند وفاة النبي ﷺ كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يظن النفاق ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف بينهم أولاً في أمور اجتهدية لا توجب إيماناً ولا كفراً ثم تدرج الخلاف وترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الإسفرائيني وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله تعالى^(٢).

وقد دخل في الإسلام قوم خلصت قلوبهم من أدان التقليد والعصية، وصفت نفوسهم لما يدعوهم إليه رسول الإيمان، واطمأنت خواجا لهم إلى أمانة هذا الرسول الكريم وصدقه، فعضوا على ما دعاهم إليه بالتواجد، واستمسكوا منه بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، وكره أحدهم الشرك وما كان يعبد آباؤهم كما يكره أن يلقي في النار، وروا رسول الله ﷺ وصحبه فأحبوه فوق ما يحبون آباءهم وأبنائهم، وفدوه بالأنفس والأموال، حتى كان أحدهم يستعذب أن يعذب بأشد أنواع العذاب إذا كان في هذا العذاب نجاة لرسول الكريم من أن تشوكه شوكة، ونفعهم الله بذلك كله، وجزاهم عليه خير ما يجزي الصالحين.

ودخل في الإسلام -بجانب هؤلاء- أصناف من الناس؛ أولهم جماعة من العرب مباتهم إلى الإسلام -حين جاء فتح الله والنصر- دخول قومهم فيه، فدخلوه تقليداً وانسياقاً مع الجمهور، ولم تكن لهم أعينهم برؤية صاحب الرسالة، ولا انشروحت صدورهم بسماع تعاليمه منه، ولا صفت قلوبهم من آثار جاهليتهم ولا نظفت من أدوائها، فكان سواء لديهم لتصبرت الدعوة الإسلامية أو لم تنتصر، وثانيهم جماعة من عامة أهل الأديان الأخرى -وعلى الأخص اليهودية والمجوسية- دخلوا في هذا الدين أيام الفتوح التي أخضعت الدولتين الكبيرتين اليونانية والفارسية، فراروا من حكم الإسلام هلى من يبقى على دينه منهم، ولم تخالط بشاشة هذا الدين قلوبهم، ولا اقتلعت جذور الحقد والضغينة من قلوبهم، ولا استأصلت من أنفسهم أخلاق الجبن إلى دينهم القديم، فهم يشاققونه وتقطع أنفسهم حشرات عليه، ويتمنون أن يعودوا إليه، وثالثهم جماعة من دعاة أهل الأديان الأخرى وذوى الحُب والمكر منهم -وعلى الأخص اليهودية

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج١ تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

(٢) غيد الأبحار والمفاتيح السنية - للعبد الإيحي ص ٣٠ - ج ١.

والمجوسية أيضاً- تظاهروا بالدخول في الدين الجديد وهم يضمرون في أنفسهم الكيد والمكر والخديعة، ويتحينون الفرصة للانقضاض على هذا الدين الذي بسط سلطانه على رقعة الأرض المعروفة يومذاك، ويعملون في الخفاء لإيجاد هذه الفرصة إن لم تواتهم من تلقاء نفسها، ويهيئون أذهان وقلوب وجهود الطائفتين السابقتين للقيام معهم فيما يعتزمون القيام به، وما يزالون يفتلون في الدروة والغارب لتواتيهم الظروف وتنهيأ لهم الفرص، فيلبسون للناس مسوح الصلاح تارة، ومسوح الخرص على تعاليم الدين تارة أخرى، ثم يلبسون لهم مسوح محبة الرسول ﷺ وأك يته الظاهرين حين وجدوا من أك بيت الرسول قوما يذكرون اهتمام حقوقهم وانصراف بعض الناس عنهم، وينث هؤلاء سمومهم، فيؤولون في تعاليم الشريعة، ويدخلون فيها ما ليس منها، ويضعون على الرسول ﷺ أحاديث تؤيد دعاويهم، ويطالبون الأغرار -وهم الطائفتان الأولى والثانية- بالقيام لنصرة الدين أو لنصرة أك الرسول الذي جاء بهذا الدين، هذا فيما نعتقد -هو الأصل الأصل في الفرقة التي حدثت في الإسلام وهو غرض طرى لم يكتمل عليه قرن واحد، وهو السر في عجز المؤمنين الخالصي الإسلام عن رد كيد هؤلاء الماكرين إلى نحورهم، ذلك بأنهم أثاروا جمهور الناس وكسرتهم، وبعثوا في نفوسهم الحماس لما يدهونهم إليه، وثورة الجماهير -كما يقولون- مجنونة لا عقل لها^(١).

تأريخ القاضي عبد الجبار لنشأة علم الكلام والمعتزلة

يستوفى القاضي عبد الجبار في كتابه فرق المعتزلة عوامل نشأة الاعتزال رواية عن إمام معتزلي هو أبو علي الجبائي ويتميز رصد أبي علي الجبائي عوامل نشأة علم الكلام بأمرين:

الأمر الأول: إحااطته الواسعة بتطور الفكر الكلامي حيث أظهر عوامل النشأة كالبيان المرصوص يأخذ بعضها بزمام بعض في مجرى يتلاطم موج فكره مع سفينة الواقع ويمسك بمجدافها صفوة للمفكرين.

الأمر الثاني: بين بمنطقه الفكري أنه في مخاض سهل ولدت المعتزلة وفق قانون التطور الطبيعي لتلك العوامل الفكرية التي أسهمت في الأخرى في طلب صيغة عقلية متجانسة تربط بين شتت المسائل الفكرية لمختلف الثقافات التي تخللت الثقافة الإسلامية؛ لذلك جاء تأريخ عوامل نشأة علم الكلام هو في نفس الوقت تأريخ للمعتزلة.

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي مقدمة للحق ص ٥.

١- عثمان وولاته :

ذكر الشيخ أبو علي رضي الله عنه أن أول اختلاف حدث هو اختلافهم في أمر عثمان في آخر أيامه؛ لأن اختلافهم في مسائل الفقه والفرائض لا يعد خلافاً؛ لأن بعضهم كان يصوب بعضاً، وإنما لم يذكر قصة أهل الردة، لأنه خلاف وقع في غير أهل الملة، لأنهم ارتدوا وكفروا؛ فلذلك قاتلهم أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، واجتمعت الصحابة على ذلك، فرأى قوم خلع عثمان ومحاربه. قال: وكان السبب في ذلك أن عثمان ولي قوماً فعملوا بغير الحق، كالكوليد بن عقبة، (ومعاوية بن أبي سفيان)^(١)، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح. وكان عثمان لا يعرف ذلك ولا يقبل ما يقال فيهم، لحسن ظنه بهم، وكثر المتظلمون على بابه. وكان هناك قوم يغرون هؤلاء المتظلمين، فيظن بذلك أن الخير إلقاء من قبلهم وإغراء، مثل عمرو بن العاص الذي عزله عن مصر، فإنه كان مجتهداً في تقبيح صورة ولاية أموره.

وروى أنه كان يكتب عن كبار الصحابة كتباً إلى البلاد، في الإنكار على عثمان، وأنه غير وديل، وعظمت الفتنة في ذلك، وذكر أنه لما حوِّب احتجاج نفسه بما يقبل مثله.

٢- السقيفة :

وذكر الشيخ أبو القاسم البلخي^(٢) في أول ما جرى من الخلاف يوم السقيفة، وإنما لم يذكره الشيخ أبو علي؛ لأنه لم يستقر فيه الخلاف وزال عن قرب.

٣- أصحاب الجمل :

قال الشيخ أبو علي: ثم حدث ثانياً خلاف أصحاب الجمل على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فكانوا على خطأ عظيم، وثبت ندامة القوم. قال: ثم حدث الخلاف من معاوية وعمرو وأهل الشام، وتُسبب إلى ذلك يقتل عثمان. وذكر من مثالب معاوية وإقدامه على الأمور العظام ما يطول ذكره، قال: ثم حدث من بعد، عند تحكيم الحكيمين، رأى الخوارج وما أظهروه من تكفير أمير المؤمنين حتى كان من أمير المؤمنين وابن عباس في مناظرتهم ما تبين به الحق، واستمد مذهبه هذا وعظم به الفساد إلى هذا الوقت. قال: ثم حدث في آخر أيام علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، قول ابن سبيأ وإفراطه في وصفه وتعظيمه. واستنقص كبار الصحابة. فبلغ ذلك علياً رضوان

(١) زيادة من شرح العيون ورقة ١٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين للبلخي ورقة ٦ .

الله عليه، فدعاه وزجره ونفاه عن الكوفة، فصار إلى المدائن، وأقام بها إلى أن مات على، فرجع إلى الكوفة، واستدعى قوماً من أهلها، فبقيت مضرتة إلى الآن، وهي الوثيقة في أصحاب الرسول ﷺ، وأن علياً رضي الله عنه متصوص عليه.

٤- الجبرية وشيوع عدم المسئولية :

قال أبو علي: ثم حدث رأى للجبرية من معاوية لما استولى على الأمر ورأهم لا يأمرون بأمره فجعل لا يمكنه حجة عليهم، وأوهم أن المنكر لفعله قد ظلمه فقال: «لو لم يرنى ربي أهلاً لهذا الأمر، ما تركني وإياه. ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره».

وكان إذا ذكر فيمن حاربه الغلبة يقول: كيف رأيتم صنع الله؟ يرد ذلك إلى الله تعالى وإرادته، يستدعي بذلك إلى تقوية باطله. وكان يقول: أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطى من أعطاه الله تعالى، وأمنع من منعه الله تعالى ولو كره الله أمراً لغيره.

قال أبو علي: وحدث من ملوك بني أمية مثل هذا القول، وذكر غيره عن معاوية أنه قال: يا أهل العراق أتروني قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بذلك، وإنما قاتلتكم على أن أأمر عليكم، وقد أمرني الله عليكم.

وحكى عنه أنه قال في خطبته: إنما أنا خازن من خزان الله، أعطى من أعطاه الله وأمنع من منعه الله. فقام إليه أبو الدرداء^(١) فقال له: كذبت يا معاوية والله إنك لتعطي من منعه الله، وتجمع من أعطاه.. وكلبه أيضاً عبادة بن الصامت^(٢).

٥- شيوع الإلحاد في بعض ملوك بني أمية :

وحكى أنه لم يكن من ملوك بني أمية من يقول بالإلحاد علانية، إلا الوليد بن يزيد، فإنه بلغ من أمره أنه رمى للصحف وقال:

أتودعني الحساب ولست أدرى أحق ما تقول من الحساب
فقل لله يمتنعى طعامي وقل لله يمتنعى شرابي

(١) في شرح العمريون ورقة ١١: لير ذر، وهو أبو ذر الشافعي، وانحطت في اسمه اختلافاً كثيراً وأرجع أسمائه: جندب بن جندة، كان من كبار الصحابة وقضاةهم (لسد الغلبة ٥: ١٨٦) وأبو الدرداء هو عويمر بن مالك بن زيد، كان صحابياً جليلاً فيها حكماً (لسد الغلبة ٥: ١٨٥).
(٢) عبادة بن الصامت بن ليس بن أمية بن فهر الأنصاري الخزرجي، من كبار الصحابة وقضاةهم توفي سنة ٣٤هـ بالرملة بفسطاط، وقيل بيت المقدس (لسد الغلبة ٣: ١٠٦).

وكان يأمر جواربه أن يغنين له بذلك، وبما قال ابن الزبير^(١):

ليت أشياخي يسدر شهـدوا جزع الخزرج من وقع الأسـل^(٢)

وذكر عن الحجاج^(٣) من هذا الجنس أشياء عظيمة، وأنه كان يقول: خليفة الرجل في أهله أفضل، أم رسوله في حاجته؟ يوهم بذلك أن عبد الملك بن مروان أفضل من رسول الله ﷺ.

فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه. ومن تأمل ما كانت عليه الصحابة، علم أن الأمر في العدل ما نقول، ولمرؤى عن النبي ﷺ، يرويه عن ربه تعالى أنه قال: ابن آدم، بفضل نعمتي قويت على معصيتي، وبعضمتي وعزوني أدبت إلى قرأضي، فانا أولى بإحسانك منك، وأنت أولى بظنك مني، فالخير مني إليك بما أوليتك أبدا، والشر منك إلي بما جنيت علي^(٤)، فلي الحمد بذلك ولي الحجة عليك.

وعن أبي بن كعب^(٥)، أنه سمع النبي ﷺ يقول: الشقى من شقى بعمله، والسعيد من سعد بعمله^(٦).

٦- رد فعل القول بالجبر:

وعن ابن عباس: لا تقولوا أن الله تعالى قد جبر العباد على المعاصي فتجوزوه، ولا تقولوا أنه لم يعلم ما العباد عاملوه فتجهلوه. وعنه أيضا أنه قال: من أضاف إلى الله تعالى ما تنزه عنه، فقد أعظم القرية عليه.

وروي أنس^(٧) عنه قال: ما هلك أمة قط، حتى يكون الجبر قولهم.

(١) هو عبد الله بن الزبير بن قيس بن عدى السهمي. آخر شعراء قريش للمؤمنين وكان يهجر المسلمين ويحرض عليهم كتار قريش وأسلم يوم الفتح (طبقات الشعراء ١٩٨ والأخاني ١٥ : ١٧٩ وسط الأكن).

(٢٨٧).

(٢) البيت من قصيدة قالها عبد الله بن الزبير في يوم أحد.

(٣) هو الحجاج بن يوسف الثقفي.

(٤) بهامش الأصل: أظنه: نفسك (أي: بما جنيت على نفسك) وفي شرح حيون للسائل: بما جنيت، ولي الحمد بذلك... .

(٥) أبي بن كعب بن قيس بن حبيد بن زيد بن معاوية الأنصاري الخزرجي. صحابي جليل اختلف في سنة وفاته. والأرجح أنه توفي سنة ٣٠هـ (أمد الغاية ١ : ٤٩).

(٦) الحديث في شرح السير، بتقديم «السعيد...» والشقى... .

(٧) أنس بن مالك الأنصاري، خادم رسول الله ﷺ. اختلف في وفاته فحبل سنة ٩٠ أو ٩١ أو ٩٢ أو ٩٣ للهجرة (أمد الغاية ١ : ١٢٧).

وعن ابن عمر^(١) أن رجلاً قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن، إن أقواماً يزنون ويسرقون ويشربون الخمر التي حرم الله، ويقتلون النفس التي حرم الله^(٢)، ويقولون: كان ذلك في علم الله. ولم يجد منه بداً، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم، قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها. حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: مثل علم الله كممثل السماء التي أظلتكم، الأرض التي أقلتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض، فكذلك من علم الله، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب، فكذلك لا يحملكم علم الله عليها.

ثم قال ابن عمر: لعبد يعمل بالمعصية، ثم يقر بذنبه على نفسه، أحب إلى من بد يصوم النهار ويقوم الليل، ويزعم أن الله تعالى أولى بالخطيئة منه.

وروى أبو أمامة^(٣) عن رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم القيامة يجمع الله تعالى الخلائق في صعيد واحد، فينادي مناد من بطنان العرش: ألا كل من برأ الله تعالى من نبيه وألزمه نفسه، فليدخل الجنة أمناً غير خائف».

وعن الحسن^(٤): من زعم أن المعاصي من الله، فقد أعظم الفرية على الله، وتلا رب الله ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [القصاص].

وروى عن علي عليه السلام، أنه ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة قال: «وجهت وجهي» وقال في جملة «ليكن وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، أنا بك إليك تباركت وتعاليت».

وعنه ﷺ أنه سئل عن تفسير «سبحان الله» فقال: هو تنزيه الله عن كل شر^(٥).

والمراد من أمير المؤمنين علي عليه السلام، أنه لما انصرف من صفين، قام إليه

(١) عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي. أسلم مع أبيه وهو صغير، وشهد الكثير من الغزوات والفتوح، روى كثيراً من أحاديث رسول الله، وكان شديد الاحتياط والتوقى لربه في الفتوى، توفي سنة ٧٣هـ (أسد الغابة ٣: ٢٢٧).

(٢) في الأصل: التي حرم الله إلا بالحق. وضرب بالشطب على «إلا بالحق».

(٣) أبو أمامة: هو إياس بن ثعلبة الحارثي الأنصاري من بني حارثة بن الحارث بن الخزرج وقيل اسمه ثعلبة وقيل سهل ولا يصح فيه غير إياس بن ثعلبة له عن النبي ﷺ ثلاثة أحاديث (الاستيعاب ٤: ١٦٠).

(٤) هو الحسن البصري وسنن ترجمته.

(٥) العبارة في شرح العيون: «هو تنزيهه من كل سوء».

شيخ فقال له: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء وقدر؟ فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما هبطنا واديا، ولا علونا تلعة، إلا بقضاء وقدر. فقال ذلك الشيخ: عند الله أحسب عناي، ما أحسب لي من الأجر شيئا! فقال: بل عظم الله لكم الأجر في مسيركم ومقلبكم، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: وكيف ذلك والقضاء والقدر ماقانا، وعنه^(١) كان مسيرنا. فقال أمير المؤمنين: لعلك تظن قضاء لازما وقدر حتما، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، وما كانت تأتي من الله لائمة للنب، ولا محمداً لمحسن، ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب ولا المسيء أولى بعقاب الإساءة من المحسن. تلك مقالة إخوان الشيطان، وعبد الأوثان، وخصماء الرحمن، وشهداء الزور، وهم قدرية الأمة ومجوسها، إن الله تبارك وتعالى أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، ولم يكلف جبراً، ولا بعث الأنبياء عليهم السلام عبثاً، ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص] فقال الشيخ: وما ذلك الذي ساقنا؟ قال أمر الله تعالى بذلك وإرادته. ثم قال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء] قال: فنهض الشيخ مسروراً بما سمع وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضححت من ديننا ما كان مُشْتَبِهاً جزاك ربك عنا فيه إحسانا

٧- ظهور الرأي:

ومشهور عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنه سئل عن الكلاية، فقال: أقول فيها برأى. فإن كان صواباً فمن الله. وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان.

ومثله عن عبد الله بن مسعود، حيث سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يفرض لها الصداق، أنه قال: أقول فيها برأى. على نحو ما قلنا.

وكذلك عن غيرهما من الصحابة. فقد كان الأمر ظاهراً عنهم في باب العدل كما نقوله. حتى حدث من معاوية ومن بعد ما حكينا عنهم. وإنما أتوا في ذلك؛ لأنه كان بينهم، أن القضاء والقدر معناهما الخلق. فكل ما قضاء الله وقدره فقد خلقه. وكل ما خلقه فقد شاءه. ولو علموا أن القضاء قد يكون بمعنى الأمر والإلزام كقوله

(١) كذا في الأصل ولعلها: وعنهما.

تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ١٧]. وقد يكون بمعنى الكناية والاختيار والاعلام. كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ١٠]. لوجب أن يتأولوا ما ذكر من قضاء الله في كل الأعمال على معنى الخبر. وفي العبادات على معنى الإلزام. فأما حملهم ذلك على الخلق، ففيه إبطال الأمر والنهي؛ لأنه تعالى إن كان يخلق الكفر والإيمان، فلا وجه للتكليف، ولا للوم والمدح، ولا للشواب، ولا للعقاب، كما إذا خلق لون الإنسان من سواد وبياض، لا يصبغ ذلك فيه. وكيف يجوز أن يخلق الكفر فيهم، ويهائم عنه، ويزجرهم من فعله، ويحاسب عليه ويسائل عنه^(١) وكيف يجوز أن يبعث الأنبياء إلى خلافه وتركه، وهو يخلق ذلك فيهم.

٨- تكليف الله بما لا طاقة للإنسان به:

ثم نشأ قوم بعد بني أمية فزعموا: أن الله تعالى يجوز أن يكلف ما لا يطاق، وقالوا: إذا علم الله في الكافر أنه لا يؤمن، لو كان قادرا على ذلك، لكان قادرا على خلاف قضاء الله وقدره.

ويحكى هذا القول عن يوسف السمطي^(٢) وأنه أخذ هذا القول عن ضرير بواسط^(٣) كان زنديقا ثويا.

ثم كان فيهم، من روى لهم في تعذيب الأطفال خيرا، فجوزوا تعذيب أولاد المشركين في النار، وإضافة الظلم إلى الله تعالى، ولا ظلم أعظم من تعذيب الأطفال أبد الأبد، لأن آباءهم كفروا.

والحديث الذي روه، تأوله أهل العدل، على أن خديجة سألت النبي عليه السلام عن أطفالها البالغين في الكفر، وبينوا أن البالغ قد يسمى طفلا، فلا يجوز لأجل ذلك الخبر، أن يعدل الإنسان عما ركب الله تعالى في عقله.

(١) في الأصل: منه.

(٢) في الأصل: للسمطي (تصحيف). وهو أبو خالد يوسف بن خالد بن عمر السمطي البليسي، ونسبه إلى السمطي، أي البقية كما في الأساليب للسمعاني واللباب، لابن الأثير وتهذيب التهذيب، من أهل البصرة، وكان له بصر بالرأي والفتوى، وهو أول من جلب رأى أبى حنيفة إلى البصرة كما أنه أول من وضع كتابا في الشروط والوفائق الشرعية، وكان أحد رجال الجهمية توفي سنة ١٩٠ على خلاف في ذلك. وذكره الجاحظ في الحيوان ١ : ٩٢ والبيان والتبيين ٢ : ٢١٢.

(٣) واسط مدينة بالعراق سميت بهذا الاسم لأنها متوسطة بين البصرة والكوفة (ياقوت).

وروا عن أنس بن مالك، أنه ﷺ، مسئل عن أطفال المشركين فقال: هم خدم أهل الجنة.

ويبنوا أن تكليف ما لا يطاق قبيح. بل يبنوا، أن على قلوبهم، لا يمكن إثبات العبد قادرا على شيء، إن كان أفعاله من قبل الله تعالى.

٩- مشابهة الله للحوادث :

قال الشيخ أبو علي^(١) رحمه الله: فأما التشبيه، فإنما كان سبب حدوثه في هذه الأمة، أن قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما تصوره. فلما تركوا النظر وركبوا طريقة التقليد، أدامهم ذلك إلى ما قلنا، ولو نظروا بمقولهم لعلموا أن ما يجوز عليه الجمع والتفريق والتبديل والتغيير، لا يكون إلا محدثا ولعلموا أن محدث العالم إذا كان هو الأول، أنه لا يجوز أن يكون إلا قديما، مخالفًا للأجسام والأعراض، وتعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل والآيات للحكمة في كتاب الله تعالى. قال: ثم حدث قوما من المشبهة زعموا أن الله تعالى جسم، وأنه على صورة الإنسان، ورووا فيه خبرا، وهو أن الله تعالى خلق آدم على صورته^(٢). ورووا عنه عليه السلام أنه قال: " رأيت ربي بصورة شاب أمرد، جعد قطط ". وقال بعضهم: هو نور من الأنوار، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور]. وتعلقوا بالآيات المتشابهة، وهو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه] إلى ما شاكله. وخرجوا بذلك عما كان عليه الرسول ﷺ والصدر الأول، عما نطق به الكتاب من أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى] على ما بينا.

وروى عنه ﷺ: أن قوما من الأمم الخالية أتوا نبيا من الأنبياء ليعتوه، فسألوه عن ربه: ما هو؟ ومن أي شيء هو؟ نور هو أو جوهر أو ذهب أو فضة؟ فسكت عنهم، فأرسل الله عليهم صاعقة من السماء فأهلكتهم. وهو قوله تعالى ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرعد].

وروى أن لحجة الحروري^(٣)، سأل ابن عباس فقال: كيف معرفتك بربك؟ فقال:

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبلي. وسترده ترجمته في هذا الكتاب.

(٢) نص الحديث: «خلق الله آدم على صورته» رواه البخاري ومسلم وأحمد بن أبي هريرة (كشف الخفا للمجلوني ١: ٣٧٩).

(٣) هو لحجة بن هاجر الحنفي الحروري (نسبة إلى حروراء: موضع على ميلين من الكوفة، كان أول اجتماع للخوارج به) وكان لحجة رأس فرقة من الخوارج عرفوا بالنجيدات قتل أصحابه سنة ٦٩ هـ (الفرق بين الفرق ٥٢ - ٥٣ والتبني والرد ٥٥).

أعرفه بما عرفني به نفسه من (غير رؤية)^(١) واصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالقياس^(٢)، معروف بغير تشبيه

وروى عن الضحاك^(٣) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: خمس لا يعلم بها جهلهم أحد: معرفة الله تعالى، والحب في الله، والبغض في الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الظلمة.

وروى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^(٤) [الأنعام] قال: حيث وصفوا الله تعالى بالصورة والأعضاء والأشياء والأمثال.

وعن ابن مسعود قال: ما عرف الله تعالى من شبهه بخلقه.

وعن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٥) [يوسف] قال: شبهوا الله تعالى بخلقه، فأشركوا من حيث لا يعلمون.

وقال ﷺ: «الشرك الخفي في أمتي، يدب كدبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء».

وقال ﷺ: «أشد الناس علها رجل قتل نبيا، وإمام ضلالة، ومثل من الممثلين».

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: اتقوا أن تتملوا بالرب الذي لا مثل له، أو تشبهوه بشيء من خلقه، أو تلقوا عليه الأوهام، أو تعملوا فيه الفكر، أو تصفوه بالزوال والانتقال.

وعن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «أشد الناس علها يوم القيامة المصورة»^(٦)، قال الحسن: هم الذين يصورون الله تعالى بقلوبهم، لأن من صور تمثالا لا يكون أشد الناس علها.

وعن ابن مسعود قال: مثل النبي ﷺ: أي الذنب أكبر؟ فقال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قال: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك. قال: ثم أي؟ قال: أن تزني بحليلة جارك، قال: فأنزل الله تعالى تصديقا لذلك: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ

(١) ما بين القومين ساطع من الأصل، ومكمل من شرح الميون لوجه ٣٦.

(٢) في شرح الميون: بالناس.

(٣) لعلة الضحاك بن مزاحم الذي يروي عن ابن عباس، والرواة يفتنون ذلك.

(٤) في شرح الميون لوجه ٣٦: «للمصورين». يرواه البخاري ومسلم وأحمد...

مَعَ اللَّهِ إِنَّهَا آخَرٌ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿١٨﴾ [الفرقان].

والمرورى عن على عليه السلام، أنه سمع رجلا يحلف: والذي احتجب بسبع سموات. فعلاه بالدرة. ثم سأله فقال له: أكثر بعد الإيمان؟ قال: أكثر عن يميني، قال: لا. قال^(١) إنك حلفت بغير الله، لأن من يجوز أن يستحجب، لا يكون إلا جسما، والجسم لا بد أن يكون غير الله تعالى.

وكل الأمة يقولون: إن الله واحد ليس كمثله شيء، فالمشبهة تنقض ذلك، ومن نقض ما نزل به الكتاب وصح فيه ذكرنا من السنة والإجماع، فهو خارج عن الملة.

١٠- ظهور هشام بن الحكم وقضايا التزكية:

ولا يجوز أن نقبل في خلاف ذلك الأخبار التي ذكرناها عنهم، وإن كان قد تأول بعض العلماء ذلك، فقال: إن رجلا أخذ يضرب رجلا على وجهه، فقال النبي ﷺ: لا تفعل فإن الله تعالى خلق آدم على صورته، فترك كثير منهم ذكر السبب، فأداهم ذلك إلى التشبيه القبيح، لأنه لو كان تعالى على صورة آدم. وعلى صورة أكثر الخلق، لما صح القول بأنه ليس كمثله شيء، ولما علم من هذه الصور أنها محدثة، إذا جور للجور أن مثلها قديم، ولما صح أن يفعل تعالى- والوقت واحد في الشرق والغرب- الأفعال، ولا يحتاج إلى مكان لم يزل وقد علمنا أنه كان ولا مكان. ولو جار أن يكون على صورته، لوجب أن يوصف بالأعضاء، وبما يتميز به الذكر والأنثى، ولصح أن يكون له صاحبة وولد-تعالى عن عقولهم علوا كبيرا- فمثل هذه الأخبار لا يجوز التصديق بها إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة.

وأول من تجاسر على هذا القول بعد العامة، هشام بن الحكم^(٢)، فقد روى عنه: سبعة أشياء. وقد نقض عليه أبو على رحمه الله وغيره، لا كتابه في الجسم والروية. وقد كان صتهما في الدين، ومجموع قوله في ذلك وفي حدوث العلم والقول بالبناء والرجعة، يدل على ذلك. وكان ربما يشكك الناس في القرآن لتجويزه عليه الزيادة والنقصان.

(١) كذا بالأصل، ولا لزوم لها.

(٢) من مشايخ الرافضة، توفي بعد تكة البرامكة، وكانت تكة البرامكة سنة ٢٨٧ (فهرست ابن التميم ١٧٥) وذكر اللعيبي في تاريخ الإسلام وفاته في الطبقة الثالثة والعشرين (ما بين سنة ٢٢١ - ٢٣١) وترجمته أيضا في فهرست الطوسي ١٧٤ والنجاشي ٣٠٤ والكشي ١٦٥، ولسان الميزان ٦ : ١٩٤ .

١١- ظهور القول بالتأويل على غير وجهه :

فاما العامة، فالأغلب فيهم ترك النظر والتقليد، لأن بالنظر يدرك إثبات خالق لا يصح أن يكون له مثل وشبه، ولا يجوز عليه الأعضاء الجوارح. وقد بينا وبين المشايخ رحمهم الله، فساد ما يتناولون عليه الآيات المتشابهة، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وفيه للمجاز والحقيقة كما قال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً ۖ﴾ [الأنبياء] وكما قال: ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [٤٨] [الإسراء] إن ذلك ذكر للقرية، والمراد به أهلها من المكلفين، لأن العذاب لا يصح ولا يحسن إلا فيهم، فهلا تناولوا قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رِبِّكَ﴾ [الفجر] على أن المراد به جاء أمر ربك، أو ليس قد تناولوا قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة] على مثل ذلك، وتناولوا قوله: ﴿فَأَنَّى اللَّهُ بَنَّانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل] على أن المراد به غيره، فكل ذلك مسافر ما نذكره، يجب أن يتأول على موافقة الأدلة القاطعة، وأن من بقى الزمان الطويل يستفد هذا التشبيه، فحالته أشد من حال من يعبد الأصنام؛ لأن من وصف ربه وخالقه بخلاف صفته، فهو أعظم جرما ممن جحدته أصلا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

١٢- ظهور القول بالتجسيم :

فإن قيل: كيف يصح إثبات ما يخرج عن صفة ما يشاهد؟

قيل له: إذا كان قسمة العقل تقتضي أنه بمثل صفته أو ليس كذلك، وعلمنا أنه لو كان بمثل صفته لكان محدثا، وكان في ذلك نفيه ونفى الخلق، فالواجب أن تثبت لا بمثل صفتها، لأنه إذا كان يعلم بالدليل، فيجب إثباته على ما يقتضيه الدليل، ثم إنه حصل فيمن خالط المتكلمين طائفة، واستوحشوا من مباينة العامة، لما في ذلك من فساد الناس عليهم، وعلموا أن السلي قالوه لا يصح، عدلوا إلى أن الله تعالى يوصف بالأعضاء، وتلك الأعضاء مخالفة لهله الأعضاء، حتى قالوا: له يدان، وكلتا يديه يمين، وحتى قالوا: هو مستو على العرش، لا على الوجه المعقول في الاستواء، وهذا أبين فسادا من الأول، لأن من قال بالاول، علم ما أثبت ونفى، ومن قال بالثاني، جهل ذلك. وكانوا يستنعون من أن الله تعالى محل للحوادث مع ذلك، ويقولون بأن هذا القول كفر، حتى حدث قوم ينسبون إلى ابن كرام^(١)، فجوزوا كونه محلا للحوادث حتى أن عندهم أنه لا محدث يحدثه الله تعالى، إلا ويحدث فيه ما يكون

(١) محمد بن كرام شيخ الكرامية، وهي فرقة من الجسمة، كان له في خراسان من الأتباع المتشبهين ما يزيد

موجبا للذك، وظنوا أنه تعالى إنما يخلق الخلق لمعنى فيه، وكذلك سائر الأفعال، كما لا يفعل فى غيرنا إلا بعد فعل يفعله فى بعضنا. ولو علموا أن ذلك إنما يصح فىنا، لانا نفكر بقدرة حالة فىنا، لا يصح أن تفعل بها إلا على هذا الوجه، ومع اتصال مخصوص بيننا وبين ما نفعله، وأنه تعالى إذا كان قادرا لذاته، صح أن يخترع الأفعال اختراعا، لما ارتكبوا هذا المذهب الشنيع.

وهذه المذاهب الباطلة، إذا حدثت وتمسك بها قوم لا تزال تزداد فسادا لما تفرع عليها، فقد علمنا أن مذهب الخوارج أولا كيف حدث، ثم كيف تشعبوا حتى صارت فرقتهم تكاد لا تحصى، والخطأ اليسير ربما يؤدي إلى عظيم فكيف إذا صار فى نفسه عظيما، وإنما أتوا من جهة ترك النظر.

١٣- ظهور الفرق :

قال الشيخ أبو على رحمة الله عليه: ثم حدث رأى للرجعة، والسبب فى ذلك، أن أولئهم تأولوا القرآن على غير وجهه، ورووا أخبارا، ومالت قلوبهم إلى ما هو أسهل وأطيب للنفس، لأن اعتقاد الوعيد يغلظ^(١) على النفس لما فيه من اليأس من الرحمة، مع الإصرار، وفى الإرجاء إطماع النفس^(٢) مع ذلك فى الغفران؛ ولذلك كثر القائلون بالإرجاء، وقل التمسكون بالوعيد وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...﴾ [النساء] فيقال لهم: أنه تعالى قد تواعد بالعقاب أهل الصلاة خاصة بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ [النور] ويقولون: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّصِيبًا...﴾ [النساء] ويقولون: ﴿وَمَنْ يُوْكِهَمْ يَوْمَئِذٍ دِبْرَةٌ...﴾ [الأنفال] ويقولون: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا...﴾ [النساء] فيجب إثبات الوعيد فيهم، فأوجب فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ...﴾ [النساء] ويحمل قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ على صغار المعاصي.

« على مشرين لقا، وكان له مثل ذلك فى أرض فلسطين توفى سنة ٢٥٥ هـ (الفرق بين الفرق ١٣٠- ١٣٧ والتبصير فى الدين ٩٩-١٤٠ والفصل ٤: ٢٠٤ وتبليس إبليس ٨٩. وعقد الجثمان وفيات سنة ٢٥٥) وله ترجمة واسعة فى تاريخ دمشق لابن عساكر وراجع ترجمته أيضا فى الوافى بالوفيات للصندى ٣٧٥-٣٧٧.

(١) فى شرح صيون السائل ورقة ١٢: عما يغلظ.

(٢) فى شرح صيون السائل ورقة ١٢: إطماع المصر.

١- قضايا الوعد والوعيد :

والروى عن الحسن أنه قال لمن سألته عن ذلك: أما عرفك الله مشيئته يا لكع نوله: ﴿إِنْ تَجْتَبُوا كِبَارَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ لَكُمْ مِيتَاتُكُمْ...﴾ (١) [النساء] ويمكن في عوَاب ذلك أنه تعالى ميز بين الشرك وبين غيره، وأن الشرك لا يزول عقابه إلا بالتوبة، غيره قد يزول عقابه مرة بالتوبة، ومرة بلا توبة؛ ولذلك قال ﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ شَاءَ﴾ [النساء] فقيده بالمشيئة.

وقد ثبت عنه ﷺ وعن الصحابة مثل قولنا، نحو ما روى عنه ﷺ أنه قال: «من تل نفسه بحديدة فحديده في يده يحا بها نفسه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا»، ذكر فيمن نحسى مما قتل نفسه مثل ذلك.

وروى عنه ﷺ قال: إذا كان يوم القيامة، فأول من يدعى رجل جمع القرآن، يقول الله تعالى: عبي، ألم أعلمك ما أنزلته على رسولي؟ فيقول: بلى! فيقول: ماذا عملت فيما علمت؟ فيقول: كنت أقوم الليل والنهار، فيقول الله تبارك وتعالى: لمبت، ولكن أردت أن يقال: فلان قارئ. وقد قيل ذلك، وليس لك عندنا شيء، ذكر مثله في صاحب المال، وفي المجاهد مثله، ثم قال ﷺ: أولئك الثلاثة، أول خلق له تعالى يدخلون النار.

وروى عنه ﷺ أنه قال: «أول ثلاثة يدخلون النار: أمير مسلط، وذو ثروة من آل لا يؤدي حقوق الله، وفقير فاجر»، وروى عنه ﷺ أنه قال: «إياكم والزنا، فإنه فيه موه الحساب، ومسخط الرحمن، وخلود النار».

وروى عنه أنه قال: إذا صار أهل الجنة إلى الجنة، وأهل النار إلى النار، نادى ناد بينهما: يا أهل الجنة، خلود فلا موت، ويا أهل النار، خلود فلا موت.

وروى عنه ﷺ أنه قال: «من انتسب إلى غير أبيه فالجنة عليه حرام»، وروى عن أبي بكر الصديق، أن النبي ﷺ قال: «إن الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غلبي حرام».

وروى عنه ﷺ أنه قال: «من اقتطع مال امرئ مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله نار».

وروى عنه ﷺ أنه قال: «صنفان من أهل النار، لم أرهما بعد، قوم يضربون ناس معهم سياط كأذناب البقر، ونساء كاسيات عاريات عاريات مائلات ميلات رؤوسهن كأشنة البخت» (١) للمائلة، لا يدخلون الجنة ولا يجدون ريحها».

(١) البخت: الإبل الحراسية.

وعنه عليه السلام، قال: «لا يدخلن الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر».

وعنه عليه السلام، قال: خمسة لا يدخلون الجنة: مشرك، وكافر، وعاق، ومنان، ومدمن خمر.

وعن كعب بن عجرة أنه قال: (قال) عليه السلام: «يا كعب، لا يدخل الجنة من نبت لحمه من الحرام، النار أولى به».

وعنه عليه السلام : لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه.

ولما نذكر هذه الأخبار، وإن كان أكثرها أخبار آحاد، ليعرف من قرأ كتابنا أن التمسك بالسنة طريقتنا، وأن هؤلاء القوم إذا احتجوا بذلك فقد أخطأوا، ولا فطريقتنا في هذا الجنس، التعلق بأدلة قاطعة، نحو ما ذكرناه من القرآن، وكنحو إجماعهم على أن الله تعالى صادق في أخباره ولا يخلف الوعد، فلا يظن بعضهم أن ذلك قد خرج بما عليه السنة والجماعة.

١٥- قضايا الإيمان والعمل :

وقال الشيخ أبو علي -رحمه الله-: ثم حدث قوم من أهل الإرجاء، أفرطوا فيه وقالوا: لا يضر مع الإيمان عمل، كما لا يضر مع الكفر عمل.

وروا أنه قال: لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان.

قال رحمه الله: وكيف يصح ذلك، ومعلوم أن من آمن بالله وكذب برسوله، في قلبه شيء من الإيمان، ومع ذلك هو من أهل النار، ومائع الزكاة وحدها معه إيمان، ومع ذلك فإنه من أهل النار، لشهادة الكتاب وكل ما ذكرناه من قبل، من دلالة الكتاب، والأخبار المروية عن الرسول عليه السلام تبطل هذا القول.

ويوجب هذا القول أن من آمن بالله تعالى، يكون مغرى بالمعاصي، ليعلمه بأنها لا تضره، وأنه غير مزجور عن ذلك.

١٦- القول بخلق القرآن:

قال الشيخ أبو علي: ثم حدث بعد ذلك قول من أنكر خلق القرآن من المشبهة والذين أحادهم إلى ذلك اعتقادهم أن إلههم كصورة الإنسان، له قلب ولسان، وإن كلامه

في قلبه قبل أن يتكلم لسانه، فيكون قديما، ولا يجوز أن يكون فيه ما هو محدث^(١)، ثم إن ابن كلاب قال: لو كان موجودا وهو غير متكلم، لكان ساكنا أو أخرس، وإن لم يثبت له لسانا وقما.

والمحكي عن شيخنا ابن هشام، أنه سئل عن هذه المسألة: هل فيها خلاف في أيام الرسول والصحابة أم لا؟ فقال: في أيام الرسول وأيام الصحابة كان الناس على قولين، فمن لا يؤمن بالرسول يقول في القرآن: أنه فعلك يا محمد، وأنت بفصاحتك تورده علينا، وينكرون أن يكون من قول الله تعالى.

وقال آخرون: بل هو الله فلم يكن بينهم خلاف في أن القرآن فعل، وإنما اختلفوا: هل هو من فعل الله أو فعل محمد؟ فهنا يبين أن هذا الخلاف حادث ويقال: أنه حدث في أيام أبي حنيفة وأصحابه، وأنكروا ذلك على من قاله، ومن اعتقد فيه، أنه تعالى ليس كمثل شيء، يعلم أن هذا القرآن محدث كسائر الاعراض، وما في كتاب الله من الآيات الدالة على حديثه لا تكاد تحصى كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مُقْعَدًا﴾ [الأحزاب] وقوله ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [الأحقاف] وما وجد قبله غيره، لا يجوز أن يكون إلا محدثا، وقوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْهَمَجُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَفْذَ كَلِمَاتِ رَبِّي﴾ [الكهف] يدل على ذلك وأنه محكم مفصل موصل منزل مرتب، فيه ناسخ ومنسوخ، ومتقدم ومتأخر، ويجوز عليه الزيادة والنقصان، يشهد جميعه لما ذكرناه، فإما هذا القرآن للثلو فلا شبهة أنه محدث، لأنه لا يعقل إلا وهو حروف، يتقدم بعضه بعضا، فلو كان قديما لم يكن على هذا الوصف، ولما عرف ما ذكرناه من اختلاط المتكلمين من هؤلاء المخالفين، حصل إلى أن قال: إن كلام الله الذي لا يشبه محدثا مخلوقا هو غير هذا المسموع، وأنه كلمة واحدة لا يصح فيه زيادة ولا نقصان، فقلنا لهم: ليس كلامنا معكم إلا في حدوث هذا القرآن، وأنه مخلوق، وقد أقررتم بذلك، ردتهم علينا بأن نفيتكم كونه كلاما لله تعالى، وقتلتم: لا يجوز أن يكون تعالى متكلما به، وإنما يكون، متكلما بذلك الكلام، فلم يبق بيننا وبينكم إلا أن نعرفكم حقيقة الكلام، ليفسد ما قلتموه؛ لأن حقيقته تنبئ عن حديثه، وعن كونه فعلا للفاعل، وكل ذلك مبسوط في الكتب.

(١) العبارة في شرح عيون المسائل: ثم ذكر ابن كلاب: أنه لو كان غير متكلم لكان أخرس أو ساكنا ولم يثبت له لسانا ولا قلبا، ولم يجعل الحروف كلاما، بل جعله صفة له.

وروى عن النبي ﷺ، ما يصدق ذلك بقوله: كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر^(١).

وبما روى عنه في قوله: ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا عرش ولا كرسى، أعظم من آية في سورة البقرة ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة].

١٢- رؤية الله :

قال الشيخ أبو علي: ثم حدث قوم عن يقول بالرؤية وينكر التشبيه، وإنما كان أوائلهم يقولون بالرؤية مع التشبيه، ثم من بعد، لما عرفوا فساد القول بالتشبيه، ثبتوا على القول بالرؤية للإلف والعادة، واحتجوا بقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [١٢] إلى ربها فأظهرة [١٣] [القيامة] وهذا لا حجة لهم فيه؛ لأن النظر ليس هو الرؤية، فتحمل الآية على النظر إلى الثواب أو الانتظار، كما روى عن كثير من الصحابة.

وبين -رحمه الله-، أن قولهم هذا أداهم إلى التصديق بأخبار رووها، نحو أن رب العالمين يتجلى لعباده يوم القيامة ويكشف عن ساقه، ويقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، إلى غير ذلك مما دخل في باب السخف.

وأقرب ما روى في ذلك، أن النبي ﷺ قال: «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته»، وقد قال أصحابنا: إن خبر الواحد لا يقبل في مثل ذلك، وإنما يقبل خبر الواحد فيما طريقه العمل.

وقالوا: لو قال النبي ﷺ ذلك، لتأولناه وحملناه على العلم، وأنه ﷺ بشر أصحابه بأنهم يعرفون ربهم في الآخرة ضرورة بلا كلفة ونظر، ورووا في مقابلة ذلك أخبارا مخالفة.

فهذا أيضا قول حادث بعد الصحيح من القول المروى عن الرسول ﷺ ومن الصحابة، فقد ثبت أنه ﷺ، سئل عن ذلك فقال: «نور، أتى أراه»، منكرا لذلك، ومنهبا على أن الذي يرى هو الجسم، وما في الجسم من اللون.

وروى عن عائشة أنها لما سمعت بأن القوم يقولون بأن الله يرى، قالت: لقد وقف شعري مما قلتهم، ودفعني ذلك بقوله: ﴿لَا تَدْرِيكَ الْبَصَارُ وَهُوَ يَدْرِيكَ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام].

(١) كشف الخفاء ٢: ١٣٠ وفي سننه وطرق روايته.

١٨- حدوث القرآن :

قال أبو علي: ثم حدث من بعدهم من يقول بحدوث القرآن، وينكر أن يكون مخلوقاً لأنه ظن أن الخلق معناه أنه حيوان يجوز عليه الموت، وبين فساد ذلك، بأن المخلوق هو الذي فعله فاعله على مقدار يصرفه، لا أنه حدث منه على وجه المجازفة والتبخيخ؛ ولذلك صارت أفعاله كلها موصوفة، كالسموات والأرض والموت والحياة وغيرهما، به.

نزاع الفرق حول المنزلة بين المنزلتين :

ومن جملة ما حدث بعد الصدر الأول، مخالفة المرجئة في المنزلة بين المنزلتين لأن قوما قالوا: إن مرتكب الكبيرة كافر، وهم الخوارج، وقال قوم: هو مؤمن وهم المرجئة، وإن كان فيهم من يقول هو مؤمن حقاً، وفيهم من يقول مقيداً أنه مؤمن بإيمانه، وإنما أتوا هؤلاء من جهلهم بالإيمان والكفر، والظاهر عن الرسول ﷺ أنه قال في الإيمان: «أنه قول وعمل» وأنه قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن» وقال: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»، وقال: «الإيمان بضغ وسبعون باباً، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق».

ويقال: إن هذا القول حدث في أيام الحسن بن محمد ابن الحنفية، وأنه أول من أظهره.

ثم قال قوم من بعد: إن الإيمان هو العلم على الجملة فقط، ومنهم من قال: هو العلم المفصل. ومنهم من قال: هو القول وحده، ومنهم من قال: هو قول مخصوص، والذي ثبت بالدليل من القرآن والسنة والإجماع، أن هذه العبارات كلها إيمان ودين إسلام، لأنه لا خلاف أن من ترك الصلاة، يوصف بأنه ناقص الإيمان ولذلك قال تعالى في شأن القبلة: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطِيعَ عَلَيْكُمْ...﴾ [البقرة] وهو الصلاة إلى بيت المقدس.

وقد روى من الآثار غير ما قدمناه، وهو قوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمة الناس على دينهم وأمورهم، والمهاجر من هجر السيئات»، وقوله: «لا يؤمن بالله إلا من يامن جاره بوائقه».

١٩- شيوع مقالات التكفير:

وعنه عليه السلام: «من مشى مع ظالم ليعينه يعلم أنه ظالم خرج من الإسلام». وقال عليه السلام: «ليقرآن القرآن من أمى قوم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية».

وروى عن علي عليه السلام أنه قال يوم الجمل، أو يوم صفين، لرجل غلا في القول، فقال: لا تقولوا لهم كفر، إنما هم قوم وعموا أنا بغينا عليهم، وهم بغوا علينا. وروى عن عمار بن ياسر، أنه قال: لا تقولوا كفر أهل الشام، ولكن قولوا: ظلموا وفسقوا.

وروى عنه عليه السلام: «أن التجار هم الفجار»، فقالوا يا رسول الله، أليس قد أحل الله البيع؟ قال: «بلى! ولكنهم يكذبون ويحلفون»، وقال: «ألا إن الفساق هم أهل النار»، قيل يا رسول الله: ومن الفساق؟ قال: «النساء». قال الرجل: أليس أمهاتنا وأخواتنا وأزواجنا من النساء؟ قال: «بلى ولكنهن إذا أعطين لم يشكرن، وإذا أبتلين لا يصبرن».

وما روى عنه عليه السلام، من أن الكلب مجانب للإيمان، وأنه يهذى إلى الفجور، يدل على ما قلناه.

وإنما أوردنا هذه الأخبار، وهى قليلة من كثير، مما روى في هذا الباب، ليعرف أن قولنا هو القول الأول، وأن الخلاف في ذلك حدث من بعد، على ما ذكرنا، وإلا فالقرآن يشهد بما نقوله، لأنه تعالى جعل من وصف المؤمن ما لا يتأتى من الفسقة لقوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال]، ولقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون]، ولقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ وَوَفٍ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة] ولم يكن ردوفا رحيماً بمن يقيم عليه الحد من أهل الكبائر ومن يلته، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾ [آل عمران] يدل على ما نقوله، لأن الإيمان إن كان غير الإسلام والعبادات أو كان فيها ما ليس من الإيمان والإسلام والدين، فيجب ألا يكون مقبولا.

٢٠- نشأة الاعتزال

فإن قيل . كيف تقولون إن هذا المذهب حدث من بعد، ومعلوم أن قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، أحدثه وأصل بن عطاء؟

قيل له: إن قوله هو الذى حكيناه، وإنما شدد فى أيامه لما ظهر من الخواارج تكفير أهل الكبار، ومن المرجة أنهم مؤمنون، ولتشده وصف بأنه أحدث هذا القول، وإنما أحدث التصنيف فيه والرد عليهم.

ويسون ذلك أنه لا خلاف من قبل، أن المرتكب للكبائر فاسق، وأنه يستحق اللعن، وإنما قال قوم فيه: بأنه كافر أو مؤمن، ولا دليل لهم على ذلك فالذى قلناه هو المجمع عليه، وقد رويانا عن أمير المؤمنين على عليه السلام مثل ذلك.

ثم حدث بعد ذلك من جوز البداء فقال بحدوث العلم، وذلك مخالف للعقل، لأن العلم لو كان حادثا، لكان لا بد له من فاعل محدث، والفاعل للمحدث لا يصح أن يفعل العلم إلا وهو عالم، إما بالمعلوم أو بالدليل، وإما بطريقة النظر؛ ولذلك يصح من العاقل ولا يصح من ليس بعاقل بذلك، فلا بد من أن المروى عن ابن عباس أنه كتب إلى قراء المجبرة بالشام:

«أما بعد، فإنكم تأمرون الناس بالتقوى وتهنونهم عن المعاصى، ويكم ظهر العاصون، هل منكم إلا من يفتري على الله، بحمل إحرامه وينسبها إليه، وهل فيكم إلا من السيف قلاذنه...» والرسالة طويلة.

وقد صبح عن النبى ﷺ أنه قال فى خطبته^(١): «ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ما جهلتم بما علمنى، كل ما خلعت عبادى فهو لهم حلال، وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم، فأجثأتهم الشياطين عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرهم أن يشركونى، وأن الله نظر إلى أهل الأرض وقال: يا محمد إني إنما بعثتك لأبتيك وأبتيك بك، وأنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء».

ودوى عن أبى بكر الصديق، أنه خطب عند موت رسول الله فذكر فى خطبته: «أن الله تعالى بعث محمدا ﷺ، والعلم قليل شريد، والإسلام غريب طريد، والعرب أميون لا يعرفون الرب، فلما بعث، رحمهم بمكانه، فلما توفي ركب الشيطان منهم مركبه، وتلا قوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُبِلَ انْقَلَبْتُمْ

(١) فى شرح البيون لوحة ٣٧: فى خطبة فى العقل طويلة.

عَلَى أَقْبَابِكُمْ... ﴿١٤٤﴾ [آل عمران] ثم قال: وقد ارتد من حولكم من العرب، فوالله لا نزال نجاهد على أمر الله، وتلا قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ ﴿٥٥﴾ [التور].

فأما أمير المؤمنين عليه السلام، فخطبه في بيان نفى التشبيه، وفي إثبات العدل أكثر من أن تحصى، وقد حكينا من قبل ذلك ما يغنى.

ولما كثر في أيام واصل بن عطاء الخوارج، وطائفة من المرجسة، وقوم غلوا في التشيع، أخذ في الرد عليهم، وفي الرد على جهم بن صفوان، وكان من جملة من يختلف إليه ويأخذ منه ضرار بن عمرو، ثم خذل من بعد واعتقد الجبر، ومنه نشأ هذا المذهب، وفشا في الناس، فصنف وصنف أصحابه، ولما ذكرناه أخذ ابن الراوندي يشنع على أصحابنا بذكر مذاهب اختص بها ضرار بن عمرو، من حيث اختلط بأصحابنا على ما ذكرناه.

ظهور مصطلح: «كلام» و«متكلم»

١- رأى أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرزاق:

ذهب أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»^(١) إلى أن البحث في الشؤون الاقتصادية سمي كلاما وسمى أهله متكلمين لأحد وجهين:

الأول: ما روى عن مالك (المتوفى سنة ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) أنه قال: إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. وما روى عن أبي حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) من أنه قال: «لئن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام».

فالكلام - هكذا يقول الشيخ مصطفى - ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاقتصادية لا يخوضون فيها (ص ٢٦٧).

(١) القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٤، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦.

والثاني : مأخوذ أيضاً من قول منسوب إلى مالك بن أنس ، ذكره ابن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ - ١٠٧ م) في كتاب^(١) « مختصر جامع بيان العلم وفضله »
« كان مالك بن أنس يقول : الكلام في الدين أكرهه . ولم يزل أهل بلدنا - [يقصد المدينة المنورة] - يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأي جهنم والقدر وما أشبه ذلك ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل »

« والكلام على هذا مقابل الفعل ، كما يقال فلان قوال ، لا فعال والمتكلمون قومٌ يقولون في أمور ليس تحتها عمل . فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل ، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التي هي شئون غير عملية . ورد تسمية هذا العلم بالكلام إلى أحد هذين الوجهين أرجح عندي لمناسبته للواقع : من سبق هذه التسمية للتدوين . أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهور العلوم وتدوينها » (ص ٢٦٨) .

وهذا الرأي يصحح لو أننا استطعنا أن نتبع أول ظهور اللفظ : « كلام » للدلالة على البحث النظري في العقائد الدينية ، و « متكلم » للدلالة على من يتولى النظر في العقائد الدينية . ولكنه يفترض هذا افتراضاً دون أن يسوق عليه أى دليل . بل الواقع ينقضه :

ذلك أن لواصل بن عطاء كتباً في علم الكلام ذكرتها المصادر المختلفة ، وهو قد توفي في سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ ، ٧٤٩ م) وولادته في سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، فهل لقب بلقب متكلم هو أو زميله حمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٢ هـ - ٧٥٩ - ٦٠ م) ، وهل عدت أبحاث كليهما في العقائد « كلاماً » ؟ سيكون معنى هذا أن إطلاق اصطلاح « كلام » و « متكلم » قد ظهر قبل بداية القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) إن صح ما افترضه الشيخ مصطفى ، من أن استعمالها كان قبل تدوين العلوم ، وهذا أمر لم يثبت .

فإذا تأملنا الاعتبارات الثانية الأخرى وجدنا أن الاعتبار الثاني هو أوجهها جميعاً ، وهو أنه سمي علم الكلام « لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً ، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن » .

والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال « الكلام » بالمعنى الاصطلاحي ولقب « المتكلمين » قبل كتب الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . وقد عاش في معمران معركة خلق القرآن . فلهذا نرى أن استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة . ولا نجد في كتب الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) استعمال هذين الاصطلاحين ؛ مما يجعل وفاته حداً أول لاستعمال اللفظ . ولا بد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة المأمون ثم المعتصم والوائق لهم في ذلك الموقف ، ضد موقف ابن حنبل ، وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتعليب وتشكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق ، هو الذي جعل من الضروري إيجاد تسمية لهذا اللون من البحث ولمن يخوضون فيه .

أما سائر الاعتبارات التي ذُكرت فهي عماحكات لفظية ، ولا معنى لها .

علم الكلام وتعريفاته :

لعلّ أوسع قائمة بأوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم هي ما يورده التفثاراني (ت: ١٣٩٠) في «شرح العقائد النسفية»:

- ١- «لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا».
- ٢- «ولأن مسألة الكلام (كلام الله، أي القرآن من حيث كونه قديماً أو محدثاً- المؤلفان) كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً».
- ٣- «ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة».
- ٤- «ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعلم وتُتعلّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً له».
- ٥- «ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وفيه قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب».
- ٦- «ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم».
- ٧- «ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقول للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام».
- ٨- «ولأنه لا يثبتانه على الأدلة القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ

العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلا فيه، فسمي بالكلام، المشتق من الكلّم، وهو الجرح».

ويضيف صاحب مخطوط «متخبات في الكلام» إلى هذه التفسيرات خمسة غيرها، هي:

«الأول، أنه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى ليتمكنهم من تحصيل العقائد عنه، فالرجوع إلى هذا العلم للمعجز عن تحصيلها بالكلام، فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام».

«والثاني، أنه امتاز عن عقائد الحكماء بطاقتها لكلام الله وحفظها عن مخالفتها»^(١).

«والثالث، أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الفقه فإنه ما يفيد العمل مطلقاً».

«والرابع، أنه في مقابلة الصمتية التي مدارها على السكوت، فسمى بما يقابل السكوت».

«والخامس، أنه في إضافة الاختصاص بالمبدأ كـ «لام» الاختصاص في إضافة الاختصاص فيما بين الأشياء، فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام، إلا أنه أجرى مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد منه»^(٢).

تدور محاور التعريفات على ثلاثة:

المحور الأول:

أنه أثر من آثار الضافة اليونانية والسريانية حتى مصطلح اسمه فهو مشتق من اللفظ اليوناني السرياني.

المحور الثاني:

يدور حول أنه نشأة إسلامية عربية أي نشأ وفق عوامل داخلية موضعها ومنهجها ومصطلحها وهذا هو رأينا.

(١) الضنائقي، شرح العقائد الفسفية، قازان، ١٩١٠، ص ٥ - ٦.

(٢) متخبات في الكلام، مخطوط (مغفل من اسم صاحبه، ويدون ترقيم للصفحات) رقم ب ٢٣٩٤، (٦١٢٩) بمعهد الاستشراف ببلينجراد (الاتحاد السوفيتي).

المحور الثالث :

أنه تجديد لعلم «اللاهوت المسيحي اليهودي» بينما هناك فرق بين علم الكلام الإسلامي وعلم اللاهوت.

رأى الشهرستاني والمجاخذ :

ويرى بعض الباحثين أن الثاني من الاعتبارات الثمانية التي يذكرها الفتاوانى من أوجه الاعتبارات، وهو يصادف عند التكلم ومؤرخ الفرق محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: ١١٥٣)، صاحب «الملل والنحل» كأحد وجهين اثنين فى تسمية علم الكلام^(١)، وبالفعل، فقد كانت مشكلة «خلق القرآن»، أى حدوثه فى الزمان أو قدمه، محور جدل عنيف بين المتكلمين فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى، ولكن ربط لفظ «الكلام» بهذه المشكلة يبدو لنا بعيدا عن الحقيقة التاريخية، فالمجاخذ (ت: ٨٦٨)، الذى لعل مؤلفاته أولى ما وصلنا من مصادر تتضمن لفظى «الكلام» و«المتكلمين» بالمطلول الاصطلاحي لهما، يتحدث عن المتكلم فيقول أنه يجب أن يكون ما يحسنه من «كلام الدين» يورن ما يحسنه من «كلام الفلسفة»؛ كما ويأتى على ذكر «متكلمى النصارى»^(٢) ولو كان مصطلحا الكلام و«المتكلم» قد ارتبط ظهورهما بالمشادات حول خلق القرآن، والى عاش المجاخذ فى معيانتها وشارك فيها، لما كان له أن يستخدمهما فى سياق، بعيد كل البعد عن تلك المشادات، والأوفق عندنا أنه لما كانت محنة خلق القرآن وهى داخلية فى صفة الكلام واحتدم النقاش حولها بدأت تظهر مشكلة الكلام فى هذا العصر وصارت علما على علم أصول الدين وسمى الكل باسم الجزء.

وأما الوجه الثانى فى تسمية «علم الكلام» عند الشهرستاني فيردها إلى مقابلة المعتزلة للفلاسفة فى قسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمتعلق والكلام مترادفان.

القول بالانثاء اليونانية السريانية:

ويطرح بعض دارسى علم الكلام من المستشرقين ومن تابعهم من الذين يحلو لهم أن يربطوا كل إبداع عربى باليونان، وهذا منطق سقيم لاعتبارات عديدة من هذه الاعتبارات، أنهم يرجعون لفظ «الكلام» إلى dialecte عند أفلاطون أو dialecte عند أرسطو، ومن وجهة النظر هذه يكون علم الكلام صناعة جدلية،

(١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة، ١٩٦٨، ج١، ص ٢٩.

(٢) انظر: المجاخذ، الحبرون - القاهرة، ١٩٣٨ - ١٤٥٠، ج٢، ص ١١٢٤ وأيضا: رسائل المجاخذ - على هوامش «المبردة للكامل» - القاهرة ١٣٣٤هـ - ج٢، ص ١٧٤.

تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض، وهي المناظرة التي تصاغ عادة في عبارات، مثل «إن قلتم، قلنا»، التي توافق الأدبيات المسيحية.

وثمة باحثون يردون مصطلح «الكلام» إلى لفظ يوناني آخر، هو «لوغوس» وهم يستندون في ذلك إلى حقيقة أنه في الترجمات العربية من اليونانية تستخدم عبارة «الكلام الطبيعي»، مثلاً، في مقابل Peri Phuses lifoi والمتكلمون في الطبيعيات في مقابل Phusiologoi و«أصحاب الكلام الإلهي» theoligoi، إلخ، ولكن إذا كان البعض يقررون «الكلام» بـ «لوغوس» في اللفظ المركب Thei-log-oui فقط، فإن آخرين يقصرونه على معنى الحجة argument ويفترض فريق من الدارسين أن لفظ «الكلام» يعود بأصله إلى اللفظ اليوناني «تيولوجيا» بتوسط اللفظ السرياني «ماملوت» اللاهوتا أو «ماملا الاهيا».

ونحن نرجح رأى صاحبي كتاب «الفلسفة العربية»^(١) الإسلامية في قولهما أن لفظ «الكلام» («علم الكلام») نشأ وفق عوامل داخلية، أكثر منها خارجية، وأنه كان يدل، أول الأمر، على البحث أو النظر عامة، ويتفق مع هذا الرأى الوجه الأول من الاعتبارات الثمانية في قائمة الفئتانتي، وأما أكثر الاعتبارات الباقية فتشير إلى أن هذا البحث كان، في بداية عهده، شفهى الطابع على الأغلب، وأنه تطور، بصورة أساسية، في المناظرات والمجادلات، التي دارت بين المتكلمين أنفسهم خاصة، وفيما بعد صار «الكلام» يستخدم أساساً للدلالة على المبحث النظري، الذي اشتغل به المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة.

الفرق بين علم الكلام وعلم اللاهوت:

وقد تبلورت في الدراسات الحديثة والمعاصرة نزعتان رئيسيتان في تحديد جوهر هذا المبحث، فالأولى منهما تميل إلى رد الكلام إلى تقنية معينة: إلى الأسلوب الجدالي في العرض، أو إلى فن وضع الأسئلة والاجوبة أو إلى طريق «إيهام التسليم للخصم ثم رده عليه»... إلخ.

أما النزعة الثانية فتتوسع في مدلول الكلام، بحيث تطابق بينه وبين اللاهوت Theology، ولكن أنصار هذه النزعة يستدركون فينوهون بأن المقصود هنا ليس اللاهوت الشبيه باللاهوت المسيحي، الذي لا تغلب فيه «المهمة التنويرية» أي جهد العقل، المستدير بالإيمان، للنفوذ في أسرار الوحي وإدراك معانيه فإن الكلام، عند

(١) د. أرثور سعيديف، د. توفيق سلوم.

هؤلاء، هو لاهوت «دفاعي» apologetic قبل كل شيء، وهو الصق بالهدم - حتى تفنيد حجج الخصوم، وإزالة الشبهات عن قلوب المؤمنين - منه بالبناء، وإذا كان علم الكلام يوصف أحيانا بأنه «اللاهوت التعليمي للدرسي» للإسلام، فإنه يؤكد عادة على جانبه المدرسي، أكثر من اللاهوتي.

أما في الحقيقة فإن علم الكلام لا يرد إلى الجدل ولا إلى اللاهوت، فالمشكلة اللاهوتية لا تشغل إلا بعض ميدان اهتمامات المتكلمين، وهي تمثل ما يسمى بـ «جيليل الكلام»، الذي يقابل «دقيق الكلام»، أي قضايا الانطولوجيا (علم الوجود) والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) أساسا، وهي القضايا التي كانت لها الغلبة أحيانا في إبداع عدد كبير من المتكلمين، ثم إن ما يميز علم الكلام عن علم اللاهوت هو توجهات المتكلمين الاليسيمولوجية (المعرفية)، النافية للنصية والإيمانية Fideism والصوفية Mysticism فالتكلمون، كما سنرى، قالوا بالعقل مرجعا أعلى في الحكم على المسائل النظرية والفكرية، بما فيها اللاهوتية.

وعله النزعة العقلانية تبين، مرة أخرى، خطأ ما يصادف في الأدبيات من تصنيف للمتكلمين (وخاصة الأشاعرة) بأنهم يمثلون «الأرثوذكسية» الإسلامية، ناهيك عن أن مفهوم «الأرثوذكسية»، لا يصح تطبيقه - في رأينا - على وقائع الحياة الدينية في الإسلام، كما تفسر هذه النزعة سبب العداء للكلام من قبل الكثير من الفقهاء واللاهوتيين (ولا سيما الحنابلة) والمتصوفة (بتحويلهم على «الكشف» و «اللقوق») والشيعية (باعتمادهم بـ «عصمة» الأئمة منهم).

عوامل النشأة الداخلية:

إن علم الكلام قد ظهر وتطور أول الأمر في إطار المناظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية - السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية...)، وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى ولا سيما الزردكية والمسيحية)، وقد تبلورت في مسجى هذه المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها: اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية؛ واعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان؛ (الاستخدام الواسع لطريقة «الإلزام» (وهي لون من «الحجة الشخصية» - argumentum ad hominem)، «إلزام الخصم بالأعراف بما يكره»، بأن تستخلص من أقواله وطروحاته نتائج، لا يقبل بها هو نفسه أو تشكل ضربا من المحال، كما تبلورت أيضا القضايا الأساسية في

«جليل الكلام»: التوحيد وضمننا العلاقة بين الذات والصفات الإلهية؛ وقدم القرآن أو خلقه (حدوثه في زمان)؛ والقدر الإلهي وحرية الإرادة البشرية، أو التسيير والتسيير؛ ومعنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه، إلخ، وإلى جانب «جليل الكلام»، الوثيق الصلة بمقائد الإسلام، اشتغل المتكلمون بـ «دقيق الكلام» - قضايا الحركة والسكون، والجواهر والأعراض، و «الجزء الذي لا يتجزأ»^(١).

تحرير مفهوم «الكلام»

غلب على مؤرخي مقالات الإسلاميين في تاريخهم لنشأة «علم الكلام» إسنادهم نشأته إلى رد فعل الخوارج والغالية والزنادقة - وهذا ولا شك في أنه جانب لا يغفل إنما يمثل النشأة الاجتماعية والدينية لهذا العلم. إنما هناك جانب مهم تناولته المتكلمون عرضاً وهو في نظرنا يمثل الجانب الثقافي الفكري لنشأة هذا العلم وهو تهيئة دعوى أن الإيمان قائم على النظر وليس على التقليد، ومن هنا أفاضوا في شرح القضيتين وهو جانب يرفع من شأن علم الكلام وهو أنه كان فاعلاً قبل أن يكون رد فعل. ففرقوا بين إيمان المقلد وإيمان أهل النظر. ولما كان النظر يختلف باختلاف الثقافات وآراء المذاهب والملل والنحل ناقشوا قضية التكفير وتكفير المؤمنين بعضهم لبعض حلر أن يؤدي بهم النظر إلى شيء من الاختلاف. وكان هذا هو الواقع. أن اختلف المسلمون إلى فرق مستأنسين بحديث الافتراق ثم تجاوز بهم النظر إلى بحث ما هو الاختلاف المعتد به وما هي الأصول إلى آخر تلك الاستفهامات المتعددة.

ولدينا نماذج نسوق منها مثالين الأول لأبي حنيفة، والثاني للغاربي:

١- أبو حنيفة:

يعرف الإمام أبو حنيفة علم الفقه الأكبر، علم الكلام؛ بقوله: «اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام... والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات وما يجب عليها منهما، وما يتعلق منها بالاعتقادات هو

(١) • الفلسفة العربية والإسلامية، أرثود سعليف وتوفيق سلوم.

• الحبروان: للجاسط، تحقيق عبد السلام هارون، رسائل الجاسط - المستوى.

• الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

• تاريخ العلم عند العرب، الدوميل.

• شرح المقائد النفسية.

• المقاصد سعد الدين التفتازاني.

• تاريخ التشريع الإسلامي، الشيخ محمد الحفصري بك.

الفقه الأكبر وما يتعلق بالعمليات فهو الفقه»^(١) لقد بين أبو حنيفة في تعريفه الجانب العلمى لعلم الكلام وهو غير الجانب الدفاعى عن عقائد الملة وهو قوله: معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات وهو ما أكد ابن الهمام فى كتابه المسيرة فى قوله معلقا على تعريف أبى حنيفة: «والكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة»^(٢). ولما كان قوله: «هو معرفة النفس» من المعانى الفلسفية الواسعة كان من اللازم تحديد معنى للمعرفة فى علم الكلام؛ لذلك نرى الدكتور حسن الشافعى ينقل عن الشياضى ذلك التحديد على الوجه الآتى: الفقه الأكبر: هو معرفة النفس - عن الأدلة- ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية^(٣) فهو معرفة نقدية للنظر فى الأدلة الشرعية تأكيداً للاطمئنان القلبي وعصمة عن التقليد لإثبات المسائل الاعتقادية الإسلامية بدلائل قطعية.

٢- الفقارايى،

يلذهب الفارابى الفيلسوف فى كتابه «إحصاء العلوم» إلى تعريف علم الكلام ينحصر فيه منحى الذين يلذهبون إلى أن علم الكلام نشأ رد فعل أمام تشويش العقائد القديمة فهو يرى: أن صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً: جزء فى الآراء، وجزء فى الأفعال وهو غير الفقه؛ لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى^(٤) إن تعريف الفارابى قائم، فيما يبدو لنا، على علم اللاهوت القائم على «نصرة الآراء» وهذا يخص علم اللاهوت القائم على الآراء. أما علم الكلام فهو قائم على نصرة الأدلة؛ لذلك جاء تعليق الشيخ مصطفى نافذا فى الصميم. فى قوله: لم يقصد إلى بيان الكلام الإسلامى.. بل قصد الكلام فى العلوم الدينية^(٥) كذلك ما لاحظته د. حسن شافعى على تعريف الفارابى حين قال: فالفارابى يعرف بالمباحث اللاهوتية... أو النظر الدينى الذى ينشأ عادة فى ظل أى دين^(٦) على أى حال مهما قصر التعريف وما احتوره من نقد

(١) الشياضى فى كتابه إشارات للرام ص ٢٨ والمداخل إلى دراسة علم الكلام ص ٤، د. حسن محمود الشافعى.

(٢) للمسيرة، شرح المسيرة لكمال بن الهمام بن أبى شريف.

(٣) للمدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٥، د. حسن الشافعى.

(٤) إحصاء العلوم ص ٦٩.

(٥) تمهيد ص ٢٥٩.

(٦) للمدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٦.

فى النصره لكن حصره «فى النصره» وهو ما يمثل الجانب الثانى لوظيفة علم الكلام فيه قصور.

علم الكلام فى نظر أبى حيان:

عرف أبو حيان التوحيدي علم الكلام بأنه باب فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل... إلخ^(١).

فبدأ للقارئ أنه حصره فى مستهج المعترلة حيث دار التعريف لديه حول مبادئ الاعتزال- كما هو واضح للقارئ. لكننا نرى أن الجديد فى تعريفه أنه عرف تقسيم قضايا الكلام التى تقع على شطرين:

* دقيق يفرد به العقل مثل: الجوهر والعرض- الكمون- التوالد الجزء الذى لا يتجزأ.

* وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه: صفاته تعالى ووحده فوق بقائه...

ثم أشار إلى قيم الحوار وأدبه فى قوله:

ومتى خلصت هذه المشاورة (للحاوره) والاستضاءه والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب والتكر والتغضب ومن التشاكس ومن التوالى والاسترسال ومن التوالى والاستعجال ومن سرعة التكليب والتصديق ومن سوء التحصيل والتحقيق... كان الحق ترسيل طلب الطالب..

وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل، فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجوير والاعتدال والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يفرد العقل به. وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه.

ثم التفاوت فى ذلك بين الملتحين به، على مقاديرهم فى البحث والتفتير، والفكر والتحصير، والجلد والمناظرة، والبیان والمناضلة، والظفر بينهم فى الحق مسجال، ولهم عليه مكر ومحال.

وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين؛ فإن الشراكة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضاربة. ألا ترى أن الباحث عن العالم فى

(١) رسالة أبى حيان فى العلوم ص ٢١ أبو حيان التوحيدي.

قدمه وحدته وامتداده وانقراضه يشارو للعقل ويخدمه ويستضيء به ويستفهمه . كذلك الناظر في العبد الجاني، هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه، فهو يخدم العقل ويستضيء به .

ومتى خلصت هذه المشاورة الاستقصاء، والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب، والكر والتغضب، ومن التشاكس والامترسال، ومن التواني والاستعجال، ومن سرعة التكليب والتصديق، ومن سوء التحصيل والتحقيق، نعم، وما هو أعظم من جميع ما تقدم، من الإلف والعادة، وتقليد الرؤساء والسادة، كان الحق رسيل طلب الطالب، ومظفورا به عند قصد القاصد . فهذان بابان قد أحكمنا أساسهما، وذلكنا البيان عنهما، لنسوق إليهما غيرهما، فيكون في حكمهما .

١- موضوعه

يرى علماء الكلام أن: موضوعه ذات الله تعالى: إذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية؛ وعن أفعاله: أما في الدنيا كحدوث العالم؛ وأما في الآخرة كالخسر؛ - وعن أحكامه فيها: كبحث الرسل؛ ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى، أو لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه؛ أم لا .

وليه بحث: وهو أن موضوع العلم لا يبين وجوده فيه، أي في ذلك العلم، فيلزم: إما كون إثبات الصانع مبنياً ببلاته، وهو باطل؛ أو كونه مبنياً في علم آخر، سواء كان شرعياً أو لا، على ما قال الأرموي، وهو أيضاً لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم .

وأيضاً: كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي؟ بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً؟!

وقال طائفة - ومنهم حجة الإسلام الغزالي -: موضوعه الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو غير مُقيد بشيء - ويمتاز «الكلام» عن «الإلهي» باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي .

وفيه أيضاً بحث: إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية، إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام . ومساائله من مسائل علم الكلام^(١) .

(١) يراجع: ملهيب الإسلاميين ج١، د. عيد الرحمن بدوي، التحقيق التام في علم الكلام للشيخ الحسين النظارى، شرح المقاصد، ج١، سعد الدين التفتازانى .

٢- غايته

وغايته الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن ترزلهما شبهة المبتلين؛ - وأن تبنى عليه العلوم الشرعية، أى يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه ينزل أخدها واقتباسها. فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسى للرسول منزك للكتب لم يتصور علم تفسير، ولا علم فقه، وأصوله، فكلمها متوقفة على علم الكلام، مقتبسة منه، فالأخذ فيها بدونه كبان على غير أساس. وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين.

ومن هذا تبين مرتبة الكلام، أى شرفه: فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم. وأيضاً دلالة « يقينية » يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل؛ وهى - أى شهادة العقل مع تأييدها بالنقل - هى الغاية فى الوثاقة، إذ لا تبقى حيثئذ شبهة فى صحة الدليل.

٣- مسأله

وأما مسأله هى المقاصد من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها. والكلام هو العلم الأعلى، إذ تنتهى إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادئ تبين فى علم آخر، شرعياً أو غيره. بل مبادئه إما مبنية بنفسها، أو مبنية فيه؛ فهى، أى فتللك المبادئ المبنية فيه مسائل له من هذه الحيشية، ومبادئ لمساأل آخر منه لا تتوقف عليها، لئلا يلزم الدور. - فلو وجدت فى الكتب الكلامية مساأل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيراً للفائدة فى الكتاب. فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق بالجملة.

٤- وجوه تسميته

وأما وجه تسميته بالكلام فإنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام فى كذا؛ أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه القتال. وأما تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لا يتناهاها عليه. وعلى هذا لقياس فى البواقي من أسمائه.

هنا كل ما في «شرح المواقف».

في هذا التعريف يشير التهانوي عدة أمور:

- ١ - هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية، أم لإثباتها ابتداءً ؟
- ٢ - هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة فقط، أم يشمل أيضاً كلَّ العقائد المتعلقة بأصول الدين، سواء منها الموافق والمخالف ؟

٣ - ما الفارق بين علم الكلام وعلم الإلهيات ؟

والمسألة الأولى بالغة الأهمية، لأنها تتناول أمراً أثّر حوله كثير من الجدل بين الفرق الإسلامية: ألا وهو: هل هناك حاجة إلى علم الكلام ؟

ذلك أن العقائد ثابتة في القرآن، وأوضحها السنة النبوية، فما الحاجة إذن إلى إثباتها ؟ وفيه إذن يختلف علم الكلام عن علم الإلهيات إذا كنا جميعاً يبدآن من العقل ؟ إن علم الكلام يأخذ العقائد عن الكتاب الكريم، ولا يحصلها ابتداءً كما يفعل علم الإلهيات.

ويبدو أن النظر إلى مهمة علم الكلام قد اختلف في القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك، وفيما بين المذاهب المختلفة.

ففي المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلي وليس مجرد دفاع. ويتبين هذا من التعريف الذي أورده أبو حيان التوحيدي في كتابه «ثمرات العلوم»^(١)، قال:

«وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتفكيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجوير، والافتقار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يغرد العقل به، وبين جليل يفرغ إلى كتاب الله تعالى فيه. ثم التفاوت في ذلك بين المتحلين به على مقاديرهم في البحث والتفسير، والفكر والتجوير، والجدل والمناظرة، والبیان والمنافسة. والظفر بينهم بالحق معجال، ولهم عليه مكر ومعجال. وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك. وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشراكة بينهما

(١) المطبوع مع كتاب «الأدب والإتشاء في الصلابة والصديق»، للطبعة الشرفية بمصر سنة ١٣٧٣هـ، ص ١٩٢ - ١٩٣.

واقعة، والأدلة فيهما متضاربة. ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه وحده، وامتناده وانقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمه؟ كذلك الناظر في العبد الجاني: هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به».

ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتداءً في أصول الدين على أساس عقلي، ويتطرق من ذلك إلى البحث في أمهات المسائل الدينية. وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرته العقيدة.

٥- جاروديه وعلم الكلام:

ولهذا فلا معنى لما يقوله جاروديه^(١) من أنه «لا يوجد في الإسلام مقابل دقيق لذلك «الفهم للإيمان» المتكون علماً مستقلاً. فالكلام... دفاع عن الإسلام. وغرضه لا يتطابق مع فرض اللاهوت في المسيحية: لا من حيث المفهوم، ولا من حيث الماصدق. فمن حيث المفهوم: نجد أن متون علم الكلام الإسلامية تهتم بـ «الدفاع» أكثر منها «بفهم» الإيمان. وفي المسيحية هذا «الدفاع عن الإيمان» *apologetique* هو بمثابة استهلال نقدي لللاهوت. أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه، بحسب اعتراف مؤلفيها أنفسهم. والمهمة التنويرية، وهي في المقام الأول في اللاهوت المسيحي، وجهد العقل المستنير بالإيمان لتنفوذ في السربا هو سر وإدراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي، كل هذا لا يظهر في علم الكلام إلا تلميحاً ولا يراد للأنه. أن الكلام يتوجه إلى الخصم، أو إلى المؤمن الذي يحبك الشك في صدره، من أجل إقناعه بصحة الأساس العقلي والكتابي للإيمان الإسلامي.

«كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي من حيث الماصدق. وإذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الأخلاقي، فذلك لأن قواعد لعقل الإنساني التي وضعها الله من أجل القور بالنجاة في الآخرة - تتعلق، من وجهة نظر الإسلامية، بميدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي، يتسبب - إلى حد كبير - إلى علم آخر، هو على الخصوص علم أصول الفقه».

فهذا القول يصحّ بالنسبة إلى ما بعد القرن الرابع. أما في القرون الثاني والثالث

(١) Louts Gardet : Dieu et la destinée de l'homme , p . 22 . Paris , Vrin , 1976

الإسلاميين ص ١٣ عبد الرحمن بدوي .

والرابع فكان يطلب على علم الكلام البحث في فهم الإيمان، وإدراك النجاة في الآخرة، والعقاب والثواب، إلخ^(١).

ونعتقد أن السبب في توكيد جانب الدفاع في مهمة علم الكلام يرجع إلى الحملة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام. وهي حملة بدأها ابن حنبل نفسه (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) ففسى المناظرة التي جرت بينه وبين ابن أبي دؤاد في حضرة المعتصم، قال: «لست أنا صاحب كلام، وإنما مذهبي: الحديث»^(٢) كذلك ينسب إليه أنه قال: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا يرى أحدٌ نظر في الكلام إلا وفي قلبه دخل»^(٣).

ثم تجلّت هذه الحملة وفصلت أولاً عند أبي عمر بن عبد البرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) في كتابه «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله»^(٤) وتلاه عبد الله الانتصاري الهروي (المتوفى سنة ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م) في كتابه «ذم الكلام»^(٥). وجاء موفق الدين بن قدامة المقدسي (المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) في رسالة بعنوان «تحريم النظر في كتب أهل الكلام: كتاب فيه الرد على ابن عقيل»، ردّ فيه على ابن عقيل في إباحته علم الكلام، وتأويل الآيات المشتبهات.

نشأ «علم الكلام» من طبيعة للمجتمع الإسلامي والقضايا التي أطلقت عليه. وقد ذكرت في أسباب تسميته آراء كثيرة منها أنه سمي «علم الكلام»؛ لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن. فسمى العلم كله بأهم مسألة فيه. أو لأن مبناه «كلام صرف» في المناظرات والعقائد، وليس يرجع إلى عمل. أو لأن أنصاره تكلموا في مسائل كان السلف يسكت عنها. أو: لأنه في طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمتنطق في تبينه مسالك الحجة في الفلسفة، فوضع للأول اسم

(١) مذاهب الإسلاميين ص ١٤ عبد الرحمن بلوي .

(٢) طبقات المعتزلة «لأحمد بن يحيى بن المرتضى»، ص ١٢٥. تحقيق سوسنة ديفلد فلز، بيروت، سنة ١٩٦١ م.

(٣) «تحريم النظر في كتب أهل الكلام» لموفق الدين بن قدامة المقدسي المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ، تحقيق جورج المقدسي (مع ترجمة إلى الإنجليزية). لندن، سنة ١٩٦٢.

(٤) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢.

(٥) بروكلمان GAL ج ١ ص ٤٣٣، للمحق ١ ص ٧٧٤.

مرادف للثاني، وسمى «كلاما» مقابلة لكلمة «منطق». وأصبح شيوخ المعتزلة يستأثرون بدعوى أن «الكلام» لهم دون سواهم.

وسريعا أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة، بسبب الدين، كمبادئ لا تقبل المناقشة، موضوع برهنة. فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها.

ويرى (غولدنسيهر) أن أقدم المتكلمين هم المعتزلة، ونرى أن قضايا (علم الكلام) كانت موجودة مع الحوارج والمرجئة قبل انشقاق (واصل بن عطاء) مؤسس فرقة الاعتزال.

وكان (الكلام) في بادئ الأمر قبل واصل بن عطاء جملة مذهبية غامضة متحولة. لم أخذت تتفتح وتتضح ببطء تدريجيا في أواخر العصر الأموي والعصور العباسية المتلاحقة، وكانت ولادة هذا العلم تراقق الوعي بالقضايا وتستجيب لنمو التطور الطبيعي لقضايا الدينية ذاتها. ولا شك في أن ماهية (علم الكلام) تلبى في الواقع النزعات المتباينة لدى الفرق الإسلامية التي نشأت في البيئة الإسلامية.

وهو لذلك يمثل «الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام، تلك الحركة الوسيعة المتصلة بحياة الناس ومعتقداتهم وأمالهم وقيمهم وسلوكهم».

ويقضى الحق علينا أن نقول: إن ولادة «علم الكلام» ترتكز إلى أسس عميقة تصلها بحاجات الفكر العربي الإسلامي، وإشباع الفرق الدينية بوجه خاص. ولا ريب أن ولادة فرقة المعتزلة تقدم لنا مثالا رائعا. ذلك أن (واصل بن عطاء) لم يكن يقدر على خلق مدرسة الاعتزال التي شغلت منزلة عظمى في حياة الفكر الإسلامي لولا أن استجاب له تلاميذه الجدد، وأيده أتباعه الذين كانوا متأهين من قبل، باستعداد مسبق، قبول وثبة جديدة في مضمار «تعقل الدين»، أي في مجال الانتقال من مرحلة الإيمان ساذج إلى إيمان عقلى.

وكان الرأي العقلى في مشكلة مرتكب الكبيرة الذي أثاره واصل بن عطاء وأدى إلى انفصاله عن أستاذه الحسن البصري ناتج عن تقدم الفكر العربي وبلوغه مرحلة عديدة من مراحل تطوره. وهذه المرحلة كان يمثلها ذات الرجال الذين أصبحوا فيما بعد باع (واصل بن عطاء) والتي وصفها (جولدنسيهر) بأنها «دقة عجيبة لا تبتغيها إلا عقول الفلسفية»، وهي فكرة أن الفاسق ينزل في منزلة وسط بين منزلة الإيمان

والكفر. حرصا على صيانة مفهوم العدل في نظر العقل، كذلك أسهمت المناظرات التي شاعت بين المتكلمين على تأسيس علم الكلام والبحوث والمناقشات الكلامية العنيفة التي كانت تؤدي أحيانا إلى حوادث دامية، ونعني تاريخ قضية «خلق القرآن» أو «عدم خلقه» ولا يخفى أن هذه «اللمحة» قد أثارت اهتمام المسلمين في مختلف الطبقات، يستوى في ذلك الخلفاء والعلماء والفقهاء وسواد الناس.

وعلى هذا يجوز القول بأن الفرق الدينية أو الكلامية، على اختلاف نزعاتها ومشاربها، إنما هي أدنى إلى أن تكون أوجها تعبر عن منافع الفكر العربي المتدين حين نهض يدافع -بأساليب العقل- عن عقيدته الإسلامية. فهذه الفرق جميعا تصدر عن تيار فكري أهم هو التيار الذي يجعل «الكلام» أثيبه بأمزجة يتوزعها سلم وحيد أكثر من اعتبارها مدارس متباينة يفترق بعضها عن بعض بالطريقة أو التماسك المذهبي.

وقد أصاب (أحمد أمين) في قوله: «إن القرآن الكريم، بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت متشرة في عهد محمد ﷺ فرد عليهم ونقض قولهم». فتأصل، من ثم، موقف الدفاع والمناظرة في الفكر العربي المسلم، ورسخت جذوره، واضطر «المتكلمون» إلى مناقشة كثير من المسلمين «الجلد»؛ لأن كثيرا ممن دخلوا في الإسلام -بعد الفتح- كانوا من ديانات مختلفة: يهودية ونصرانية ومناوية وزرادشتية وبراهمة وصابئة ودهرين، إلخ. كانوا قد نشأوا على تعاليم هذه الديانات وشبوا عليها، وكان ممن أسلم علماء في هذه الديانات. فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم واستقرت على الدين الجديد، وهو الإسلام، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويشيرون مسائل من مسأله، ويلبسونها لباس الإسلام، وهذا ما يعلل ما نرى في كتب الفرق من أقوال بعيدة كل البعد عن «الإسلام». ومن هنا نشأ واجب اضطلاع به مفكرو الإسلام، هو واجب المناظرة والنقد^(١).

وصبغت الخصومات السياسية ذاتها المناظرة الدينية بأصباغها وميولها، وكان أولاء الذين يتقاتلون من أجل هدف أعلى سياسي إنما كانوا يناضلون في الوقت عينه من أجل آرائهم في الدين والإيمان، وكان الحرص على إرضاء أتباع فرقة ما وانتشارها في الناس سببا موصولا في مزج الفكر بالسياسة والعقيدة معا، فكانت كل فئة من الفئات، أو فرقة من الفرق، تلحى لنفسها ميزة الصدق والصواب، وتحتكر الحق بتوزيع الكفر والإيمان

(١) ضحى الإسلام ص ١٥٠، ج ١.

على الناس، ويمنحهم وثيقة الدخول إلى الجنة أو الخلود في النار، وكانوا يتقارعون في هذا الميدان باسم الدين، وهم في الحق يصطربعون لاختلاف نزعاتهم السياسية، ومصالحهم القومية أو الاقتصادية أو الفكرية والثقافية^(١)

ويشارك المتكلمون كلهم في الانصاف بدعوى دفاعهم عن الدين، وتذرعهم امتلاك ناصية الحق، ثم نقد كل جماعة منهم أو كل فرد لسائر الجماعات أو الأفراد. واستنادهم إلى تأييد هذا النقد باللجوء إلى الحجة والدليل، وهذه الحجة أو الدليل نتيجة استخدامهم العقل والنظر العقلي.



الباب الثالث

مدرسة المعتزلة وأسس منهجها الكلامي

مدرسة المعتزلة:

خرجت المعتزلة من عباءة الحسن البصري وكان مؤسسها الشيعان. واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وكان أصلها الأول: مسألة مرتكب الكبيرة والقول بالمتزلة بين المنزلتين بين الكفر والإيمان ثم تأصلت، وفق تداعي الفكر الإنساني وتنازعها الفكر الديني فمن قائل بالجبر ومن قائل بالقدرة الإنسانية، وتوالدت المسائل جريا وراء المشاكل السياسية وصراعها. حتى أقبل بعضهم على الإمام على حين انصرافه من صفين يسأله: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟

وذلك السارق الذي سأله عمر لم سرقت؟ فقال قضى الله علي، فأمر به فقطعت

يده.

ولما قال محاصرو عثمان حين رموه: الله يرميك. قال لو رماني الله ما أخطأتني.

مع الصراع السياسي والحري والنقاش الديني الذي اصطنعته السياسة لتتوارى خلفه تغيب الحكمة وتهتز الأحكام. وهكذا تخللت الأحكام الدينية القول ومقابله كما رأينا في قضية الجبر والاختيار.

هيات العوامل الخارجية: من التحزب السياسي والصراع الحري وظهور المقالات الدينية التي صاحبت صراع وتنازع وحلة الخلافة الإسلامية ثم ظهور مدرسة البصرة وعلى رأسها شيخ التابعين الحسن البصري واجتذب إليه طبقات التابعين الذين لم ينخرطوا في الأحزاب فحملوا العلم وأخلصوا له وكانت مدرسة الاعتزال أسبق المدارس ظهورا فقامت على أمس نهض بها الفكر الإسلامي فأبدعت علما جديدا وأسبغت عليه اصطلاح علم كلام وأسست قواعد منهجه على الكتاب والسنة واجتهاد العقل وأقامت شأن الحوار وأحلته محل السيف بين الفئات للتنازع والمتصارعة وبين أصحاب المقالات من المذاهب القديمة. ولم يأت بعد مدرسة الاعتزال مدرسة أقامت أصولا عن الأصول الخمسة الاعتزالية إنما هي شروح وتعليقات وجلل ومحرير حتى المدرسة الأشعرية فإنما خرجت من عباءة الاعتزال وبقيت في بطن المعتزلة قال الإمام صدر الإسلام أبو اليسر البزدوى: قد صنف أبو الحسن الأشعري كتابا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة. ٤٠

فأبو الحسن الأشعري الذي دخل بطن الاعتزال ولم يخرج منه وإن كان أعلن خروجه ليقود أهل السنة والجماعة وفق التغييرات السياسية التي أعلنت الحرب على المعتزلة وأعلن تمسكه بالأحاديث الصحيحة. وكان إعلان هذا بمثابة صحيفة اتهام للمعتزلة واستعداد للسلطة السياسية للتكثيف بمدرسة الاعتزال ومن أتت. وقد لحقهم اللعنة

حتى اليوم. مع اتباع الأشاعرة أخذوا تلك الأحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة^(١) ولقد حملوا على المعتزلة وأطلقوا عليهم أسماء كثيرة ابتغاء اللئيم والقدح، ولا يشايعون المعتزلة على وصفهم بأهل السنة والجماعة (على أن أهل السنة والجماعة عند الباقلاني يطلق على جميع العقلاء المكلفين من الأمة اللئيم توجه إليهم الخطاب بالإيمان والفروع وعصمتهم عن التقليد ولقد حلد المعتزلة سندهم: الكتاب والسنة الصحيحة والاجتهاد العقلي.

يقول القاضي عبد الجبار^(٢) : معلوم أن من نظر في الأخبار، علم أن أول من صنف وتبيل، لرد على المخالفين بالكتب الكثيرة، هو أبو حذيفة وأصل بن عطاء. وقد كان الحسن بن أبي الحسن البصري صنف كتابا^(٣) عن مسألة عبد الملك بن مروان، بين فيه ما يقوله من التوحيد والعدل، وبين أن من تقدم من الصحابة، إنما عدلوا عن ذلك؛ لأنه لم يكن فيما بينهم مخالف وصاحب شبه، وإنما احتجنا إلى ذلك لظهور الجبر وكثرة التشبيه. وفي أيامه ظهر من غيلان ما ظهر من العدل والتوحيد، فقد كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله.

ومعلوم أن فرق الأمة في الجملة: المعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والشيعة، والنوابة. وأن مذهب الخوارج حدث في آخر أيام أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، وكذلك الإرجاء. فاما التشيع الظاهري الذي كان في أيام الصحابة وبعدهم. فإما كان أن بعضهم يقدم أمير المؤمنين في الفضل، وبعضهم مخالف في ذلك. فاما الكلام في النص عليه، عليه السلام، في الإمامة، فهو حادث^(٤). وأحواله عليه السلام، بما كان عليه قبل أن يبيع له وفيما ظهر له بعد البيعة كلها يدل أنه لا نص في ذلك. وإذا نظر الناس في العلوم نظروا كيف تفرع العلم، وكيف أخذ الأخير عن الأوائل، فقد صنفوا في أخذ القراءات. وكيف أخذوا الصلوات الثلاث عن الأول، والثالث عن الثاني، وكذلك فقد علم أن أهل العراق أخذوا العلم عن أبي حنيفة، وهو أخذ ذلك عن حماد، وحماد عن إبراهيم، وإبراهيم عن أصحاب عبد الله بن مسعود، وأصحابه عن ابن مسعود،

(١) شروح وحواشي المفاتيح المصرية ج ١ ص ٣٧.

(٢) تنس للمرجع ج ١ ص ٤٤.

(٣) فرق المعتزلة ص ١٦٢.

(٤) مبرر هذا الكتاب ضمن ترجمة الحسن البصري فيما بعد. ومنه نسخ مخطوطة على حقة في المكتبات (مثلا نسخة أيا صوفيا رقم ٢٩٩٨) ونشره للشرق الكبير الأستاذ ريتز.

(٥) قلبها بالحاشية مانصه: المراد بالنص من يعتقد بالإمامية من التصريح بلفظ: أنه عليه السلام إمام، وأن الصحابة اضطروا إلى معرفة المراد بالآيات والأخبار التي هي أدلة الإمامة.

وكذلك أهل الحجاز أخذوا العلم عن مالك وغيره، واتبعوا في ذلك الفقهاء السبعة، الذين أخذ عنهم ربيعة الرأي وأبو الزناد وغيرهما، والفقهاء السبعة أخذوا عن أصحاب رسول الله ﷺ، وإذا نظرت إلى المتكلم، لم تجد من يستند مذهبه على هذا الحد، إلا المعتزلة.

وللحكى عن أبي الهذيل، أنه قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل، وأخذ (هو) عن واصل بن عطاء وعمرو، وأخذ واصل بن عطاء وعمرو عن أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ابن الحنفية، وأخذ محمد عن أبيه على بن أبي طالب عليه السلام، وأخذ على عن النبي ﷺ.

ثم إن أصحاب أبي الهذيل، كثروا، بطول عمره ولباقته على التدريس والدعاء إلى الله، وكان من أشدهم تقدما، أبو يعقوب الشحام، فأخذ عنه الشيخ أبو على وإن لقي غيره من الكبار، وأخذ عن أبي على ابنه أبو هاشم، وأخذ عن أبي هاشم جماعة من المتقدمين، كأبي على بن خلاد، وكالشيخ أبي عبد الله البصري وغيرهما، ثم كذلك إلى هذا الوقت، فمن فكر في الأسانيد، علم أن طريقة المعتزلة في ذلك أقوى لو كان طريق علمهم التقليد، فكيف وطريقهم في ذلك الأدلة القاطعة، وقد بينوها بصحج العقل والكتاب والسنة والإجماع فإن قيل: فإن المخالفين يزعمون أن ابتداء مذهب المعتزلة من جهة واصل بن عطاء، وأن ما كان عليه الصدر الأول والثاني غير ذلك، فكيف يصح ما دهيم؟

قيل له: قد بينا من قبل، أن واصلًا لم يكن منه إلا التشدد في الكلام، على من حدث التشبيه والخارجية والإرجاء؛ لأنه إنما أبطل ما أحدثوه على ما تقدم من طريقة لصدر الأول والثاني، فكيف يصح ويشيت ما حكيت. وهذا كما نعلم أن الفقهاء الكتاب لم يخترعوا ما صنفوه من الفقه، بل أخذوه ممن تقدم، وإن كان قد حصل لهم من التصنيف والتفريع ما لم يحصل لمن تقدم، وهذا هو المعتاد في ظهور العلم؛ لأنه لا تزال طائفة تأخذ ممن تقدمها وتزيد، ثم يستمر ذلك فيهم، فعلى هذا الوجه أخذ هذا العلم من واصل بن عطاء. فالحكى عنه أنه كان يملئ مسائله في الرد على المخالفين، وقد حكى عنه أنه صنف كتابا على الثنوية، ترجمه بألف مسألة، وأنه وجد ن ذلك جزء كبير، كان فيه ثمانون مسألة، وقد كان بخراسان قوم من الثنوية سألوا بهما عن مسألة فغلط فيها. وكتب إلى واصل فأجابته بالصحح، فأورد عليهم، فقالوا: من أين لك هذا الجواب؟ فذكر واصلًا فخرج القوم إلى حضرته وسمعوا كلامه أسلموا.

ولقد نمت مدرسة الاعتزال نحو طبعيا فانقسمت إلى مدرستين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. وأرسي مؤسسها أصولها:

قواعد وأصل بن عطاء الأربيع:

- ١- القول بنفى وأصل بن عطاء الصفات الزائدة.
- ٢- القول بالفعل الإنساني.
- ٣- القول بالمتزلة بين المتزلتين.
- ٤- قوله في الفريقين أصحاب الجمل وأصحاب صفين بأن أحدهما مخطئ - لا بيمينه.

ثم جاء أبو الهليل العلاف وأضاف الجوهر الفرد مع شروحه الكثيرة.

ثم جاء لإبراهيم النظام وأضاف كثيرا إلى جليل الكلام. ورايه في إيجاز القرآن وقوله بالصرفة أي صرف قلوب العباد عن أن يأتوا بمثله، ثم كلامه في دقيق الكلام وإنكاره للجزء الذي لا يتجزأ.

ثم جاء مجددا بنظرية الكمون والمداخلة وقوله بالطرفة في الطبيعيات ومناظرته مع الماتوية ثم مدرسة أبي علي الجبائي التي انتهت إليه رئاسة للمعتزلة - يختلف مع المعتزلة في خلق القرآن ثم أدخل الكثير من قضايا الفلسفة: الجوهر، العرض - الحركة - العلية - اللوثة بين دار إيمان ودار كفر - القول بوحدة الإمام أي يكون الإمام واحدا ثم أضاف مجددا نظرية الاحوال، وهكبا تطورت مدرسة الاعتزال لتصبح أهم المعالم الفكرية في علم الكلام.

ولقد اتفق المعتزلة في آرائهم وعلى أصولهم الخمسة وهي: التوحيد والعدل، وللهذين الأصلين ترد الأصول الخمسة، ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمتزلة بين المتزلتين، والوحد والوحد، ولقد ظهر الاعتزال أول ما ظهر بالبصرة ثم ببغداد.

اتفاق المعتزلة: يجمع المعتزلة على المسائل الآتية:

- ١- نفى صفات الباري تعالى.
- ٢- كلام الله مخلوق.
- ٣- أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله.
- ٤- حال الفاسق متزلة بين المتزلتين.

٥- وجوب كثير من الأشياء على العبد من غير أن يكون من أمر الله تعالى فيه أمر مثل: النظر والاستدلال، وشكر المتعم.

٦- إنكار مفخرة رائدة لرسول الله، رائدة على الأنبياء كالشفاعة والمعراج.

٧- إنكار عذاب القبر.

مناهج الأدلة لدى المعتزلة:

يقول القاضي عبد الجبار في طبقات الاعتزال.

«إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه تنبيهها على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولا ما عرفنا من يؤخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمده ومن يلم؛ ولذلك نزول المؤاخلة ممن لا عقل له، ومتى عرفناه مرسلًا للرسول وبعيدًا له بالإعلام المعجزة من الكذابين، علمنا أن قول الرسول حجة، وإذا قال ﷺ «لا تجمع أمي على خطأ، وعليكم بالجماعة»، علمنا أن الإجماع حجة^(١)».

تعصب الأشاعرة على المعتزلة:

لم ينل المعتزلة من الأشاعرة ومن اختلط بهم من السلف اتباع الإمام أحمد بن حنبل سوى الكره والسخط وذلك كان رد فعل من الموقف الحاسم الذي وقفه الإمام أحمد من قضية «خلق القرآن» أما الإمام الأشعري فلم يكن متصفاً حين ركب أهواء السياسة واعتلى شأوها وتسلم الزعامة لقيادة أهل السنة والجماعة وظفر بحظ عظيم بحب السلف. يقول أحد شراح العقائد العنصرية ناقلاً عن أبي اليسر البرودي: لما تفضل على بالهدى -خروجه من الاعتزال- صنف كتاباً ناقضاً لما صنفه أولاً، إلا أن أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطاه في بعض المسائل ويطول تعداد ما أخطأ فيه. فمن علم تلك المسائل وعرف بخطاه فلا بأس من النظر في كتبه وإمسакها، وعامة أصحاب الشافعي أخذوا بما استقر عليه رأى أبي الحسن.

إذاً تسامح أهل السنة والجماعة مع أخطاء الأشعري، فإن الأشعري لم يعصم نفسه من القول في المعتزلة. وكان تصوير المعتزلة لديهم لا يقوم على التحري العلمي فهم في نظر الأشاعرة ليسوا من الفرق الناجية حيث ذهبوا إلى أن العقل حاكم في

(١) فضل الاعتزال وطبقات للمعتزلة ص ١٣٩ .

الأمور موجب لما استحسنه محرم لما استقبحه فوق العزل الشرعية وثبت به الحكم على القطع والثبات ولا يجرى فيه النسخ وليس المراد أنهم يقولون بالحسن والفسح العقليين فإن القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل في شيء ولا يتنافى للمحافظة على حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبي ﷺ وكذلك الحنفية وجمهورهم مع كمال ثباتهم وملازماتهم عليها واستقرارهم فيها وفرط مجانبتهم عن البدع والأهواء قائلون بعقلية الحسن والقيح أخذنا من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [التحل]، وقوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف] بمعنى أن في الأمور به والمنهى عنه جهة صالحة لشرعية الحكم مع قولهم بأن الحاكم والواضع للشرائع هو الله سبحانه بمعنى أنه لا يثبت حكم شرعي قط إلا بوضعه سبحانه، وحكمه ووافقنا فيها المحققون من أصحاب الشافعي المنتحلين لرأى الأشعري كأبي بكر الشاشي الغفالي وأبي بكر الصيرفي وأبي عبد الله الحليمي والقاضي أبي حامد وغيرهم.

ولكن الأشاعرة وإن لم يقولوا بالمقدمة التي أصلها المعتزلة للاسترسال وبنا عليها قواعد الاعتزال وهي قولهم أن الحاكم في المأمور هو العقل وأنه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على ما مر، فهم يساهمونهم في التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة أهل الحق مع تمامها بتشريع الأحكام وتبديع عقائد في الإسلام اتباعاً لأهوائهم وتبراً لأرائهم ﴿قَالَ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ لِمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ لِمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس] وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون ﴿يونس﴾ [يونس]، وإن كذبوك قتل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون ﴿يونس﴾ [يونس]. ثم يقول بعض شراح العقائد وغالبهم من الماتريدية الأحناف يصقون المعتزلة يحمل وصفهم الهجوم الظالم عليهم فهم يقولون تحديداً: «مع ترك النقل» والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الأصحاب كالمعتزلة المشبهين بأفكار الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع.

ويبدو أن الأشعري وهو مؤلف المقالات قد تخلص مما كان يوغر صدره من أبي على الجبائي فآلفه على منهج علمي دقيق فكان منتصفاً كل الإنصاف. فذكر مقالات الاعتزال بوجهة نظر علمية لا يشوبها التعصب ولا يكتنفها التلميح بالنقد والذم. وذلك يخالف منهجه في رسالة إلى أهل الثغر واستحباب الخوض في علم الكلام أو منهجه في الإبانة.

لذلك يعتبر كتاب المقالات الصورة العلمية الدقيقة والتي تشهد للأشعري بإحاطته للمذاهب والفرق ألفه على غير منوال سابق فهو رائد في ميدان مقارنة الأديان .

يقول الأشعري : إنهم كانوا من أهل البراعة واللسن ، وقد كانت براعتهم في الحديث سببا في صلواتهم للأمراء والخلفاء ، فكان عمرو بن عبيد من أحسن أصدقائه الخليفة : أبو جعفر للنصور ، وكان أبو الهذيل العلاف أستاذا للخليفة المأمون .

ويذكر صاحب المقالات أن صلة المعتزلة ، كانت وثيقة للغاية بعضهم بالآخر . يقول^(١) : لقد تعاون المعتزلة على ما هم بسبيله وصلة بعضهم ببعض الصلة الوثيقة العروة ، وعطف بعضهم على بعض ، حتى ضرب الأدياء المثل يتألفهم . كتب أبو محمد العلوي إلى أبي بكر الخوارزمي يقول : «إن اعتداده به اعتداد العلوي بالشيعة ، والمعتزلي بالمعتزلي» .

وإن كان الإسماعيلي يرى رأيا آخر وهو أن المعتزلة يكفرون بعضهم بعضا لكن رأيه قد يتصرف إلى جماعة من المعتزلة ضمنهم مجلس واحد لكنه لا يحكم الصفة الغالبة التي شهد بها الأشعري للاعتزال ، ولكن الإسماعيلي^(٢) يخالف قول الأشعري هنا حيث يقول : كان المعتزلة يكفر بعضهم بعضا ، وحالهم في هذا المعنى كما وصفه الله تعالى من حال الكفار حيث قال تعالى : ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ تَفَقُّعًا بِهِمُ السَّبَابُ ﴾ [البقرة] .

ويحكى الإسماعيلي : أن سبعة من رؤوس القدرية تناظروا في مجلس واحد في : أن الله تعالى : هل يقدر على ظلم وكلب يختص به ؟ فافترقوا من هذا المجلس وكل منهم كان يكفر الباقين .

وكما يبدو من نص الإسماعيلي أنه يحمل معول تقده : فهو أولا سائله في أسلوب ذم حيث نظمهم في سلك اللين تقطعت بهم أسباب الإيمان كما في الآية . ثانيا ، أنه لم يذكر اسمهم الحقيقي الذي عرفوا به : الاعتزال إنما ذكر مصطلح القدرية وهو مصطلح يرفقه المعتزلة لأنه يدخلهم وفق حديث نبوي : «القدرية مجوس هذه الأمة» . لذلك كان نص الإسماعيلي . يرفض نفسه فقيه تحامل شديد .

ثم اتحدت دائرة مدرسة الاعتزال حتى شملت ميادين كلامية وفلسفية منها :

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٣٢ .

(٢) الإسماعيلي : التبصير ص ٥٤ .

- ١- منهج فى الإصلاح الدينى تسعى به إلى فهم ما جاء فى القرآن من تعاليم.
- ٢- منهج دفاعى ضد الفرق والإلحاد والزندقة التى اعترضت سبيلها من جانب سائر الفرق الإسلامية من جهة، ومن اتباع الديانات الأخرى والملاحدة من جهة أخرى.
- ٣- منهج فلسفى يعنى عناية فائقة بممارسة أصول المنطق ابتغاء النجاح فى دحض حجج خصومهم والإعراب الفصيح عن آرائهم ونظرياتهم. وقد بدأت حركة (المعتزلة) حركة دوع وتقى، وكأنها حركة رهد واعتزال؛ ولكن نشاطهم لم يقتصر على العكوف فى الحلقات، بل تحول إلى دعوة إيجابية منظمة هادفة، وانضم إليهم ممثلو الثقافة الفكرية عامة، ولو أن بعضهم كان يستمى من ناحية ثانية إلى فرق أخرى دينية أو سياسية، مثل (الزيدية) و (المرجئة) و(الزهرى)؛ ولذا يعتبر (المعتزلة) ممثلى «الفكر الحر فى الإسلام».

٤- منهج عقلى تأويلى، أى يعتمد التأويل العقلى وتمضى فى الإفادة منه كلما أوغلت الحركة فى الرسوخ. يقول (ماسينيون): «إن (المعتزلة) يقررون ما يسمى «أعمال القلوب». ولكنهم يحمون فى ذلك نزعتهم الفكرية العقلية ويرون أن الأصول الدينية هى من تحديد العقل الذى تركه الله حراً لا يعترضه فى ذاته أى عائق داخلى». غير أن عقل (المعتزلة) انتهى إلى أن صار «عقلاً حاداً جافاً فلسفياً، وأضعف نقطة فيه أنه استعدى السياسة على المخالفين»، حينما بلغ (المعتزلة) أوج سيطرتهم على الدولة مثلاً. وهذا الإسراف عينه كان مبعث انحطاط الفرق.

ما اتفقت عليه المعتزلة

. نورد كتب الفرق بياناً لما اتفقت فيه المعتزلة

١- «الشهرستاني»^(١) يقول :

« الذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :

- ١- القول بأن الله تعالى قديم، والقديم أنحص وصف لذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا : هو عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته، حتى بذاته - لا يعلم وفكرة وحياة هى صفات قديمة، ومعان قائمة، لأنه لو شاركت الصفات فى القديم - الذى هو أنحص الوصف - لشاركت فى الإلهية .

(١) «الذلل والنحل» للشهرستاني للولى سنة ٥٤٨ هـ، بهامش الفصل فى اللال والأهوال والنحل» لابن حزم، ج ١ ص ٥٥ - ٥٧ .

٢- واتفقوا على أن كلامه محلّث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كُتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فأَيّما وجد في الحل عرض فقد فني في الحال .

٣- واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها، كما سيأتى

٤- واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفى التشبيه عنه من كل وجه : جهة ومكاناً وصورة ونحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيدا .

٥- واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله؛ خيرا وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة، والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظلما، كما لو خلق العدل كان عادلا .

٦- واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف فنفى وجوبه خلاف عندهم وسموا هذا النمط عدلا .

٧- واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى أخسر وراء الثواب وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا .

٨- واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والحسن والقيبح واعتبارا ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأفـال].

٩- واختلفوا في الإمامة والقول فيها نصا واختيارا : كما سيأتى عند مقالة كل طائفة .

ب- رأى البندادى في التناقضات المنعزلة،

رصد البندادى في كتابه «الفرق بين الفرق» وهو لشعري التناقضات المنعزلة على كثرة فرقها التي أحصاها بقوله : إلى عشرين خرقة . . .

وقد كان معتدلا شأن شيخه الأشعري في مقالاته إلا أنه يغرب في بعض آرائه

حين يعتبر المعتزلة فرقة الضلال.. عن الحق.. وما لا ريب فيه أن كتاب «الفرق بين الفرق» من غير ما ألف في هذا الموضوع: حُسِنَ ضبط، واستيعاب بحث، وإتقان تبويب، ودقة عرض لولا تحامله الشديد على المعتزلة.

وقد افترقت المعتزلة فيما بينها عشرين فرقة كل فرقة منها تكثر سائرها، وهي: الواصلية، والعَمَرَوِيَّة، والهُذَلِيَّة، والنَّظَامِيَّة، والأسوارِيَّة، والمعمرية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمرداوية، والهشامية، والنمامية، والجاحظية، والخابطية، والحمارية، والحياطية، وأصحاب صالح قبة، والرَّيْسِيَّة، والشحامية، والكعبية، والجَبَّائِيَّة، والبهشية النسوية إلى أبي هاشم بن الجبائي، فهذه ثنتان وعشرون فرقة، فرقتان منها من جملة فرق الغلاة في الكفر، نذكرهما في الباب الذي نذكر فيه فرق الغلاة، وهما: الخابطية، والحمارية، وعشرون منها قَلْبِيَّة مَحْضَةٌ.

يقول في «الفرق بين الفرق»^(١) بعد أن ذكر أن المعتزلة ينقسمون إلى ٢٢ فرقة:

« يجمعها كلها في بدعتها أمور :

١- منها : نفيها كلها عن الله - عز وجل - صفاته الأزلية، وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم، ولا قلعة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم : إن الله تعالى لم يكن له في الأول اسم ولا صفة .

٢- ومنها : قولهم باستحالة رؤية الله عز وجل بالابصار ؛ وزعموا أنه لا يرى نفسه، ولا يراه غيره، واختلفوا فيه : هل هو راء لغيره، أم لا ؟ فأجازه قومٌ منهم ، وأباه قوم آخرون منهم ..

٣- ومنها : اتفاقهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل، وحدث أمره ونهيه وخبره، وكلهم يزعمون أن كلام الله - عز وجل - حادثٌ، وأكثرهم اليوم يسمون كلامه مخلوقاً .

٤- ومنها: قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون (على) أكسابهم، وأنه ليس لله - عز وجل - في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير . ولأجل هذا القول سماهم للمسلمون « قلبية » .

(١) « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر بن محمد الجندباني المتوفى عام ٤٢٩هـ/١٠٣٧م . نشره محمد محيي الدين عبد الحميد، بلون تاريخ، ص ١١٤ - ١١٦ .

٥- ومنها : اتفاقهم على دعواهم في القاسق^(١) من أمة الإسلام بالمتزلة بين المتزتين، وهي أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر، ولاجل هذا أسماهم المسلمون « معتزلة » لاعتزالهم قول الأمة بأسرها

٦- ومنها قولهم أن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئا منها .

وزعم الكعبي في « مقالاته » أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل . شيء لا كالأشياء، وأنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خلق كل ما خلقه لا من شيء، وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم قال : وأجمعوا على أنه لا ينفرد لتركيب الكبار بلا قوة .

وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط منه على أصحابه من وجوه :

منها : قوله أن المعتزلة اجتمعت على أن الله تعالى شيء لا كالأشياء وليست هذه الخاصية لله تعالى وحده عند جميع المعتزلة فإن الجبائي وابنه أبا هاشم قد قالوا : إن كل قدرة محدثة شيء لا كالأشياء ؛ ولم يخصوا ربهما بهذا المدح .

ومنها : حكايته عن جميع المعتزلة قولهم بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض، وقد علم أن الأصم من المعتزلة ينفي الأعراض كلها، وأن المعروف منهم بمعتز يزعم بأن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض، وأن ثمانية يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها - فكيف تصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، وفيهم من ينكر وجود الأعراض، وفيهم من يثبت الأعراض يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئا منها، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها ؟ والكعبي - مع سائر المعتزلة - زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد، وهي أعراض عند من أثبت الأعراض لبان غلط الكعبي في هذا الفصل على أصحابه .

ومنها : دعوى إجماع المعتزلة على أن الله خلق ما خلق لا من شيء وكيف يصح إجماعهم على ذلك، والكعبي - مع سائر المعتزلة، سوى الصالحى - يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض

(١) «النسق يكسر الفاء وسكون السين المهمة : في اللغة : عدم إطلاعة امر الله تعالى فيحمل الكافر والمسلم العاصي، وفي الشرع : ارتكاب للسلم كبيرة أو صغيرة مع الإصرار عليها . فالسلم المرتكب للكثرة أو المصير على الصغيرة يسمى : فاسقا . فيقيد للسلم خرج الكافر، وبالقيلين الآخرين خرج الملحد» (كتشاف اصطلاحات الفنون) .

كانت في حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء، والواجب - على هذا الفصل - أن يكون الله خلق الشيء من شيء، وإنما يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعلوم شيئا

وأما دعوى إجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفعالهم بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيهم فغلط منهم عليه ؛ لأن معمرأ منهم زعم أن القدرة فعل لجسم القادر بها، وليست من فعل الله تعالى ؛ والأصم منهم ينفي وجود القدرة، لأنه ينفي الأراض كلها .

وكذلك دعوى إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه لا يغير لمركبتي الكبائر من غير توبة منهم غلط منه عليهم، لأن محمد بن شبيب البصري، والصالحي، والخالدي - هؤلاء الثلاثة من شيوخ المعتزلة، وهم واقفية في وعيد مركبتي الكبائر وقد أجازوا من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة .

فبان بما ذكرناه غلط الكمبي فيما حكاه عن المعتزلة، وصح أن المعتزلة يجمعها ما حكيناه عنهم مما أجمعوا عليه .

جـ- وأبو الحسن الأشعري يورد في « مقالات الإسلاميين » (ج ١ ص ٢١٦-٢١٧ القاهرة سنة ١٩٥٠) ما اتفقت عليه المعتزلة في أمر التوحيد فيقول :

« أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا محسة، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يوسمة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتعبرض، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان ؛ ولا تجوز عليه الماسة ولا العزلة ولا الخلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه مبتدأ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات . وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تتركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحمل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور يثلوهم فخير مشبه له، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تتركه

الابصار، ولا تحيط به الأوهام ولا يُسمع بالاسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حتى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق لم يخلق الخلق على مثال سبق؛ وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والألام، ليس بلى غاية فيتناسى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقلص عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والابناء.

فهذه جملة قولهم في التوحيد وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج، وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة، وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين، ولها تاركين^(١).

د- ويلخص أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠هـ / ١٤٣٧م) في كتابه «النية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول:

«أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنياً واحداً لا يترك بحاجة، وعدلاً حكيماً؛ لا يفعل القبيح ولا يريده؛ كلف تعويضاً للثواب، ومكن من الفعل وأراح العلة؛ ولا بد من الججزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حسنت. ولا بد للرسول ﷺ من شرع جديد، أو إحياء مندرس أو فائدة لم تحصل من غيره؛ وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ والقرآن معجزة له؛ وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل؛ وأن المؤمن من أهل الجنة.

و(أجمعوا) على للنتزة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، إلا من يقول بالرجاء: فإنه يخالف في تفسير الإيمان، وفي المنزلة فيقول: الفاسق يسمى مؤمناً.

وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه.

وأجمعوا على تولي الصحابة؛ واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها: فأكثرهم تولاه وتاول له كما مر وكما سيأتي؛ وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمر بن العاص. وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(١) نشره مؤسسة ديفلد فلزر بمطابق: «كتاب طبقات المعتزلة»، ص ٧ من ٨ بيروت سنة ١٩٦١، النشرات الإسلامية، يصدرها جمعية المستشرقين الألمانية هلموت ريفر والبرت ديرويش، جزء ٢١.

الحسن البصري أستاذنا وأجل بن معطاء

مولده:

هو الحسن بن أبي الحسن البصري وهو أبو سعيد، كان أبوه من ميسان (ببغداد)، ولد في المدينة لستين بيتاً من خلافة عمر، ومات وهو ابن سبع وثمانين سنة، وكانت أمه مولاة لأم سلمة، وكانت ربهما غابت في حاجة لأم سلمة، وأم سلمة تأخذ الحسن فتسكنه بثديها، وقيل إن الحكمة التي رزق كانت من ذلك. وروى أن أم سلمة رضى الله عنها أخرجته إلى أصحاب رسول الله ﷺ، فقال عمر: اللهم فقهه في الدين: قال الحسن: كنت في المدينة يوم قتل عثمان، وكنت ابن أربع عشرة سنة، وروى الحسن: أن أمير المؤمنين لما بلغه قتل عثمان، وهو في ناحية المسجد رفع يده، وقال: اللهم لم أرض، ولم أمل^(١).

وهو سيد التابعين، ومحل في الفضل والعلم ودعاء الناس إلى الدين مشهور.

الحسن البصري وتأسيسه لتعلم الكلام:

وروى داود بن أبي هند قال^(٢) سمعت الحسن يقول: كل شيء يقضاه الله وقدره إلا المعاصي، ورسالاته إلى عبد الملك مشهورة، وذلك أن الحاجاج كتب إلى الحسن: بلغنا عنك في القدر شيء، فكتب إلينا. فكتب إليه رسالة طويلة، قوله: سلام عليك أما بعد: فإن الأمير أصبح في قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم، وقد أدرتنا السلف الذين قاموا لأمر الله، واستنوا بسنة رسول الله ﷺ، فلم يطلبوا حقاً، ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا ما يحتج الله تعالى به على خلقه، وقوله الحق: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء] ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم وبينه؛ لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد، ولم يكن أحد في السلف يذكر ذلك، ولا يجادل فيه؛ لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحققون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يطلبون به للحقائق ويحلزون به من

(١) فرق وطبقات للحزلة، ص ٣٣، القاضي عبد الجبار، تحقيق د. علي سامي آل وهصام الدين محمد على.

(٢) داود بن أبي هند البصري توفي سنة أربعين ومائة كان قتيها حافظاً مبيتاً نبيلاً، روى عن سعيد بن المسيب وأبي النخعي، واسم أبيه أبو هند دينار بن حذافر. وقيل طهمان القشيري مؤلفه. قال ابن ناصر الدين: كان حذافر مفتي أهل البصرة وأحد القسطين رأساً في العمل والعلم، فتوة في الدين (شذرات الذهب ج ١ ص ٢٠٨).

المهلكات، ومنها قوله: فافهم أيها الأمير ما أقوله فإنما ينهى الله عنه فليس منه لأنه لا يرضى ما يستخطه من العباد، لأنه تعالى يقول: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر] فلو كان الكفر من قضائه وقدره، لرضى عن عمله. ومنها قوله: لو كان الأمر كما قال للخطئون، لما كان لمقدم حمد فيما عمل، ولا على متأخر لوم، ولقال تعالى: جزاء بما عملت بهم، ولم يقل: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة]. ومنها قوله: إن أهل الجبل قالوا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [فاطر]، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها. لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق، والكفر، لقوله تعالى: ﴿وَيَضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم] أى يحكم بضلالهم، وقال ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف].

واعلم أيها الأمير: أن المخالفين لكتاب الله وعدله يعولون في أمر دينهم بزعيمهم على القضاء والقدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والاختلاط بالحزم فيه، ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر. ومنها قوله محتجا بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهُ﴾ [وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهُ] [الشمس] فلو كان هو الذى دسها لما خيب نفسه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ولما تولى الحجاج، وبلغه قال: ففقطع ذابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين، اللهم كما أمته فامت عنا مسته.

ومر الحسن بلص يصلب فقال: ما حملك على هذا؟ فقال: قضاء الله وقدره فقال: كلبت، أيقضى الله عليك أن تسرق؟ وقضى عليك أن تصلب؟!

وسئل أنس^(١) عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن فقيل له: اتقول ذلك له؟ فقال: سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع، وسمعتا، وحفظ ونسيتا.

وسمعت عائشة رضى الله عنها كلام الحسن فقالت: من هذا الذى يشبه كلامه كلام الأنبياء؟ وروى نحوه عن محمد بن على..

وروى أبو عبيدة قال: لما فرغ الحجاج^(٢) من خضره واسط، نادى فى الناس أن

(١) خادم رسول الله ﷺ أبو حمزة أنس بن مالك الأنصارى البخارى توفى سنة ثلاث وتسعين وقيل سنة تسعين أو إحدى أو اثنتين وتسعين. قدم النبي ﷺ وله عشر سنين لخمنه، ودعا له بكثرة المال والولد والبركة فيهما. وكان نخله يثمر فى العام مرتين. (شعرات الذهب ج ١ ص ١٠١).

(٢) الحجاج بن يوسف الثقفى: الحجاج بن يوسف الثقفى الأمير، من أنس: قال أبو أحمد الحاكم: أهل الآ يروى عنه. وقال النسائى: ليس بجهة ولا مأمون، قلت: يحكى عنه ثابت وحמיד وغيرهما، فلولا ما لرتكب من المظالم والتك والشر لمضى حاله. (ميزان الاعتدال: القسم الأول ص ٤٦٦).

يخرجوا، فيدعوا له بالبركة، فخرجوا، وخرج الحسن، فاجتمع عليه الناس، وخاف أهل الشام فرجع وهو يقول: قد نظرنا يا أفسق الفاسقين، ويا أنخب الأخبثين، فأما أهل السماء فمفتونك، وأما أهل الأرض فيلعنوك، ثم قال: إن الله أخذ الميثاق على العلماء ليبينه للناس ولا يكتُمونه، فبلغ ذلك الحجاج فقال: يا أهل الشام، يقوم عبد من عبيد أهل البصرة، فيتكلم بما تكلم، ولا يكون عند أحدكم تكبر، ثم قال: على به، وأمر بالنطع والسيف، فاستعجل والحاجب على الباب، فلما دنا الحسن، حرك شفتيه، والحاجب ينظر، فلما دخل قال الحجاج: ههنا، فأجلسه قريبا منه وقال: ما تقول في علي وعثمان؟ قال: أقول قول من هو خير مني، عند من هو شر منك. قال فرعون لموسى: ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ﴾ (١٦) قَالَ عَلِمَهَا عَبْدُ رَبِّي ﴿ ١٧ ﴾ [طه] قال أنت سيد العلماء يا أبا سعيد، ودعا بغالية وخلف بها لحيته، فلما خرج تبعه الحاجب فقال له: ما الذي كنت قلت حين دخلت عليه. قال قلت: يا عدني عند كربتي ويا صاحبي عند شدتي ويا ولي نعمتي ويا إلهي وإله آبائي إبراهيم وإسحق ويعقوب ارزقني مودته وأصرف عني أذاه، ففعل ربي عز وجل.

وقيل له وهو متواري: قتل الحجاج سعيد بن جبير^(١) فقال: لمن إله الفاسق بن يوسف، والله لو أن أهل المشرق والمغرب اجتمعوا على قتل سعيد لأدخلهم الله النار.

وعنه: أربع خصالك في معاوية^(٢) لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موقنة: خروجه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، واستخلافه يزيد، وهو سكير خمير يلبس الحرير، ويضرب بالطنابير، وادعاه زيادا، وقد قال النبي ﷺ: لا الولد للفراش وللعاهر الحجر، وقتله حجر بن عدي فياله من حجر وأصحاب حجر، فإن قلت: فقد روى أيوب: أثبت الحسن فكلمته في القدر، فكف عن ذلك قلت: قد روى أنه خوفه بالسلطان فكف عن الخوض فيه، وذلك لا يقتضي مخالفة ما قدما وقد

(١) سعيد بن جبير: في شعبان من سنة ٩٥ هـ قتل الحجاج سعيد بن جبير الوالي مولاها الكوفي المقرئ القسري الثاني للحدث، أحد أعلام المشهورين وله نحو من خمسين سنة، أكثر روايته عن ابن عباس. وقيل كان أعلم الثاهمين بالطلاق (ص ١٠٨ شذرات الذهب، الفلاح الجليل).

(٢) معاوية بن أبي سفيان توفي سنة ستين هجرية بدمشق في رجب وله ثمان وسبعون سنة ولى الشام لعمر وعثمان عشرين سنة وملكها بعد علي، عشرين إلا شهرا وسار بالرية سيرة جميلة، وكان من دعاة العرب وحكامها يضرب به المثل. وهو أحد كتبة الوحي، وهو الميزان في حب الصحابة ومفتاح الصحابة. سئل الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه: ليهما أفضل: معاوية أو عمر بن عبد العزيز فقال: لغير الحق بجواد معاوية بين يدي رسول الله ﷺ خير من عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه تعالى وأمانتنا على منبهته (شذرات الذهب ج ١ ص ٦٥).

روى عن حميد قال: وددت أنه قسم علينا عزم، وأن الحسن لم يتكلم بما تكلم به،
يعنى فى القدر.

وكان الحسن فى زمان، عظيم الخطر من بنى أمية، وربما يتقى، فيظن به ما ظنوا،
وكان الحسن أخذ المذهب عن أصحاب رسول الله ﷺ قال: لقيت ثلاثمائة من الصحابة
منهم سبعون بدرىا.

الموقف السياسي ومشكلة مرتكب الكبيرة (١)

لم تكد تنتهى مأساة كربلاء وما أحدثته من مرارة فى النفوس وسخطا عاما سببه
الارتباك فى الرأى والفهم والموقف، وفتفت القلوب فماذا بعد الحسين إلا الشار
والقصاص.

وتفجرت مشكلة التوتر لعثمان رضى الله عنه من جديد، مع الحسين مرة ثانية
تطالب القصاص من دم الحسين، ومن يومها أصبح التاريخ تاريخ نار وقصاص بين
الفرق الإسلامية.

والمشكلة التى أثارته -أكثر من سواها- اهتمامهم هى مشكلة مجرمى الأمة أو ما
يدعونهم مرتكبي الكبائر ومدى حدود الحرية الإنسانية وعلاقتها لسلوكها وما ترتبه من
الأعمال التى دون الشرك، فقد كثر إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف
القادة على الخلافة وما جر وراءه من فتن أدت إلى مصرع عثمان بن عفان، ونشبت
الحرب بين على بن أبى طالب وبين أصحاب الجمل، ثم بين على وبين معاوية، فتفرق
المسلمون أحزابا وشيعا ووقعوا فى صراع دموى رهيب أجرى دماهم الذكية أنهارا،
وأطاح بالطيبن من أعلام الصحابة وأركان الإسلام... وراح المسلمون يكفر بعضهم
بعضا، وانشغلوا عن أعمال الفتوح والعمران بتراشق السباب وتبادل اللعنات، يقتل
بعضهم بعضا بلا حرج، فعكفوا على هذه المشكلة يدرسونها ويصدرون أحكامهم فيها
مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، كل حسب اجتهاده فكثرت فى ذلك المناظرات،
واشتدت المجادلات واختلف الرأى.

(١) راجع تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى، الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيض.

واحتدم النقاش حول قضايا كلامية من صميم قضايا الفكر الإسلامى وتوجهاته المبكرة وعلى سبيل المثال: حول الإيمان والإرجاء وهل الإيمان وحده ينقل المؤمن؟ هل هو فقط اقتناع أو تصريح أو تصديق أو قول أو هو عمل وإيمان؟

وكذلك مشكلة مرتكب الكبيرة وحولها انشق رأى الفكرى الدينى فى شأنها وتفرقت الفرق كما انشقت وتفرقت حول التحكيم السياسى، وحول تلك القضايا تلمعت المذاهب وتفرقت الفرق، وهى ولا شك مشاكل لها صبغة اجتماعية نشأت بين المسلمين فى الأمصار كان حتما عليهم أن يدرسوها ويجلدوا لها حلولا شافية يقبلها الدين وتلتئم مع روح الشريعة السمحة، وتحدثت معالم الفرق ومناهج المدارس من حولها التى طرحها وهى رؤية مختلفة:

١- قال أهل السنة والجماعة فى مرتكب الكبيرة التى ما دون الشرك من ملة الإسلام: إنه مؤمن فكبيرته لا تخرجه من الإيمان ولا تدخله فى الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الإيمان ولكنه يعاقب عليها.

٢- وقد رفض الخوارج حكم أهل السنة فى مرتكب الكبيرة، ووضعوا فيه حكما مخالفا، فقالوا أن مرتكب اللئوب، كبيرة كانت أو صغيرة كافر مخلد فى النار^(١)، ذلك بأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاما بدون العمل.

٣- وكما رفض الخوارج حكم أهل السنة، اعترض المرجئة على حكم الخوارج وتكونوا فى مرتكب الكبيرة رأيا جاء ردا عليهم قبل غيرهم، إذ كانوا يعتقدون أن الإيمان وحده هو صمود الدين وليس العمل، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، فقد قرروا أن مرتكب الكبيرة مؤمن وامتنعوا عن تعيين القصاص الذى يستحقه على كبيرته، بل أرجأوا أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله تعالى فيه بما يشاء.

٤- ثم تعاضلوا بين الفرق الإسلامية فى هذا الصدد واحتدم الجدل، وصارت تعقد فى مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التى كان من أهمها وأشهرها

(١) المقائد الفلسفية ص ١١٧، هناك خلاف بين فرق الخوارج فى هذا الحكم، فقد قال الأزارقة أن مرتكب اللئوب كبيرها وصغيرها مشرك بالله، وأن أطفال المشركين مشركون أيضا، ولذلك إحتلوا قتل أطفال مخالفتهم، وقال الصفرية بقول الأزارقة ولم يقرؤهم على استحلال قتل الأطفال وقال التجللات: إذا كان اللئوب قد أجمع المسلمون على تحريمه فمرتكبه كافر مشرك، وإذا كان مما اختلف فيه فيترك أمر مرتكبه لأهل الفقه يحكمون عليه بأجتهادهم، وقد صدروا من ارتكب قتلًا وهو يجهل تحريمه، وقال الإباضية أن مرتكب الكبيرة مع معرفته بالله تعالى وما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس كفران شرك. (الفرق بين الفرق ص ٩٧).

حلقة الحسن البصري، والمعروف أن الحسن البصري حاول أن يحل هذه المشكلة فقال أن مرتكب الكبيرة المسلم منافق^(١) ولكن البغدادى يسه هذا القول، ويرى أن المناق شر من الكافر المظهر للكفر^(٢).

٥- فى ذلك الجو ظهر المعتزلة، وقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع؛ حكم أهل السنة، رأى فيه البعض شيئا من التساهل وحكم الخوارج، كان عظيم القسوة متناها فى التطرف كما هو شأنهم فى أكثر عقائدهم، والمرجئة جنبوا عن إعطاء حكم قطعى، فكانوا كان لم يفعلوا شيئا، وأما حكم الحسن البصري فقد كان بادر الضعف. وهكذا كان المجال واسعا والباب مفتوحا لظهور حلول أخرى، وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري أن فى مقدوره أن ينجى بحكم خير من الأحكام السابقة، ولما كان واصل يعتقد أن العمل جزء من الإيمان^(٣)، وكان يرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين فى الكتاب والسنة رائلة عن مرتكب الكبيرة^(٤)، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلة الإيمان والكفر، ودعاه فاسقا^(٥)، وذلك هو سبب ظهور المعتزلة وسبب إطلاق اسم «المعتزلة» عليهم ويبدو من وجهة نظرنا أن قولهم بالمعتزلة وبالمنزلة بين المنزلتين يعنى اعتزالهم فلا يميلون لهؤلاء ولا إلى هؤلاء فهم معتزلة.

المعتزلة وموقفهم السياسي :

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفى الإسلامى عامة، وقد ظهر لقب «المعتزلة» أول الأمر للدلالة على الجماعة الذين وقفوا موقف الحياد فى النزاع بين أنصار على وخصومه، وخاصة فى معركة الجمل (عام ٦٥٦) وصغين (عام ٦٥٧)، أما المعتزلة أنفسهم فيربطون تسميتهم بما يرونه من «اعتزال» واصل بن عطاء (ت: ٧٤٨) وعمرو بن عبيد (ت: ٧٦١) حلقة الحسن البصري^(٦) (ت: ٧٢٧)، كبير علماء الدين بالبصرة فى زمانه.

وقد كان المعتزلة يرتبطون فكريا بالدوائر المثقفة والمتنورة من الفئات التى دخلت الإسلام وكانت لهم ميول ملهية، وكانوا من الأحزاب الدينية- السياسية المعارضة

(١) الملل والنحل ج١ ص ١٤٥ .

(٢) الانتصار ص ١٦٤ ، والمقائد النفية ص ١١٩ ، المعتزلة - جابر الله رمدى .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٩٧ .

(٤) المقائد النفية ص ١١٧ .

(٥) الانتصار ص ١٦٧ .

(٦) ومع ذلك يضعه للمعتزلة على رأس قائمة شيوخهم .

للأمويين، أما ميولهم الشيعية فكانت وراء موقفهم السلبى من العباسيين، فأبدوا النفس الذكية، وشاركوا فى انتفاضة عام ٧٦٢ ضد الخليفة العباسى للنتصور، ولكن فى عهد هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٢)، وخاصة أيام ارتفاع نجم البرامكة، ومن ثم فى عهد المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣ - ٨٤٧)، صار للمعتزلة نفوذ ملحوظ، وتقلد البعض منهم مناصب هامة فى الدولة، وكان النشاط الفكرى للمعتزلة، شيمة غيرهم من العقلانيين، يحظى برعاية الخلفاء، واعتبر القول بخلق القرآن، الذى أخذ به المعتزلة والجهمية، معيارا لولاء رجال الدين للسلطة القائمة، ولكن فى أيام المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) ساءت أحوال المعتزلة، وتعرضوا للملاحظة والاضطهاد، وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية فى البلاد، وخاصة فى العاصمة، وإن ظل لهم نفوذ معين خارج العراق، بيد أن المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسى فى عهد البويهيين (٩٤٥ - ١٠٥٥)، حيث ازدهرت مدرسة القاضى عبد الجبار الهمداني (ت: ١٠٢٤ / ١٠٢٥)، الذى تولى (بتعيين من الصباح بن عباد) منصب «قاضى القضاة» فى مدينة الرى (بالقرب من طهران الحالية)، ولاقت أفكار المعتزلة، وخاصة ما يتعلق منها بجليل الكلام، القبول والانتشار فى أوساط الزيدية.

وفى القرنين ١٢ - ١٣ راج مذهب الاعتزال فى خوارزم، ومع الغزو المغولى فى النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادى انحسر تأثير المعتزلة فى الدوائر السنية بإيران وغيرها من مناطق المشرق الإسلامى، وشارف على النهاية تطور الاعتزال، وعلى امتداد تاريخه كله، فى جو من التنافس والجدال بين مختلف الجماعات التى ارتبطت باسم هذا أو ذاك من المعتزلة، وفى القرنين التاسع والعاشر كانت مدرستا البصرة وبغداد أهم تيارين فكريين فيه، وبين أعلام المدرسة الأولى، فضلا عن واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد اللذين يمتدحان مؤسسى الاعتزال - كان معمر بن عباد، وأبو الهليل العلاف (ت. ح: ٨٤٠) وإبراهيم بن سيار النظام (ت: ٨٣٥ - ٨٤٦) والجاحظ (ت: ٨٦٨)، وأبو على الجبائى (ت: ٩١٥) وابنه أبو هاشم (ت: ٩٣٣)، وكان القاضى عبد الجبار وأتباعه أقرب إلى مذهب البصريين، أما مدرسة بغداد، التى أسسها بشر بن المعتمر (ت: ٨٢٥)، والتى تميزت عموما بميولها العلمية ويكونها أقل أرستقراطية، فبرز منها ثمامة بن الأشمر (ت: ٨٢٨) والرداد (ت: ٨٤٠) وأحمد بن داود (ت: ٨٥٤) وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخى الكعبي (ت: ٩٢٩ - ٩٣١)، وقد دارت المناظرات بين المدرستين حول «دقائق الكلام» خاصة، ويمكن تكوين فكرة عن هذه المناظرات من

خلال واحد من الكتب القليلة التي وصلتنا من المعتزلة - «المسائل في الخلاف بين البصريين والبقاديين» لأبي رشد النسابوري (ت: ١٠٢٤)، تلميذ عبد الجبار.

أصل نشأة الاعتزال:

يحكى المؤرخون سبب ظهور للمعتزلة: أن أحدهم دخل على الحسن البصري وهو يدرس في مسجد البصرة فقال: «يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكيائ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكيائ والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبه ليس ركنًا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟». فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال وأصل ابن عطاء: «أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر».

قال صاحب كتاب الانتصار^(١): لم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل:

أحدها: قول الخوارج في الإكفار.

والثاني: قول للمرجئة في الإرجاء.

والثالث: قول الحسن في النفاق.

فجاء وأصل ابن عطاء وقال بالتوسط.

وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم يجمعون والمرجئة على أن أصحاب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت هو مع فسقه وفجوره: كافر.

وقالت المرجئة وحدها هو مع فسقه وفجوره: مؤمن.

وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق.

وقال وأصل هو أي صاحب الكبيرة مع فسقه وفجوره ليس بمؤمن وليس بكافر إنه في منزلة بين المنزلتين^(٢).

وكان رأى المرجئة من بين هذه الآراء يفتح الباب واسعاً أمام كل الآراء الداخلة في الإسلام أو الخارجة عنه، وأتاحت القول بفصل الإيحاء عن العمل والإيمان من

(١) الانتصار ص ١٦٤ - ١٦٨ .

(٢) الانتصار - الحياط - تحقيق نيرج.

التصديق، والإيمان من الإقرار واكتفت بقصر الإيمان على المعرفة بالله وحسب فترك العبادات واقتترف السيئات واكتساب المعاصي، والإفساد في الأرض، أي أن فعل كل تلك المحرمات في نظر المرجئة، لا يضر الإيمان، فالإيمان في نظرهم: هو معرفة الله فقط وإن كان لا يخالطه تصديق أو إقرار أو فعل، ولو وزنت هذا الرأي المرجئي على أصول الكتاب والسنة ومبادئ العقل الصحيح فلا تجد لها في الكتاب سنداً ولا في العقل برهاناً، إنما تنصرف آراؤهم في إيهامها واحتمالاتها وعدم الجزم بالحكم إلى نوع من أنواع اللبس السياسي الذي يبرر وضعاً قائماً ليس له من دليل الشرعية سوى أنه قائم وواقع ويبدو من تسميتهم بالمرجئة مدى حرصهم على الوقوف في مفترق الطرق بين الإهمال والإهمال، إهمال الحكم طمعاً في الرجاء، وإهمال الالتزام بأركان الإيمان أملاً في الله، فموقفها فيه مصالحه الشخصية وفيه أيضاً مخاصمة الالتزام بالمبادئ فيها الرأي ونقيضه، وذلك مثل رأيهم في خلق القرآن يحتمل الوجوه الثلاثة: مخلوق، غير مخلوق، التوقف وأن آراءهم في الإيمان تحتمل وجوهاً عشرة وهذا ولا شك تعطيل للنصوص ومخروج عن حد الاعتدال، وفيه أيضاً انصراف الناس ولا شك عن العناية بالوحي والفهم الصحيح له، وكما وصفها البغدادي «وقولها خارج عن التعارف والعقل»^(١)، وكان توقفها عن الحسم أتاح للمذاهب وللفرق الإسلامية وغيرها التطع في الدين وأتاح للدولة الأموية أن تستعين بها كموقف يساعد أمام تطرف الخوارج في ارتكاب الكبيرة وكان رأيهم السياسي في الإمامة مع الخوارج ساعداً بني أمية على الوقوف أمام الشيعة الذين يحصرونها في على وآل بيته.

وكان التوقف في الحكم على مرتكب الكبيرة، بالكفر أو بالمتزلة بين المتزلتين أو مؤمن فاسق، يعني عند المرجئة، من جانب آخر، تمكين المختلفين في الرأي من العيش معاً لفكرة قبول الآخر في دار الإيمان، من هنا لحقهم معنى الإرجاء، وهو ما يعني تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة حفاظاً على وحدة المجتمع الإسلامي.

فصاحب الكبيرة لديهم مؤمن وعضو في جماعة المؤمنين، وكانوا ضد الخوارج الذين يزعمون أن العالم دار كفر، بينما المرجئة يزعمون أن العالم دار إيمان، ويدخل مرتكب الكبيرة في إمرة المسلمين دون الخوارج الذين يخرجونه إلى دار الكفر وإهدار دمه.

(١) الفرق بين الفرق تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

النتيجة والرد على أهل الأهواء والبدع في الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن المالطي الشافعي ص ٣٧٧ تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري.

ومن مبادئ المرجئة: لا يتنفع مع الكفر طاعة.

كما لا يغير مع الإيمان معصية.

كذلك يرد المرجئة تكرار فكرة العفو والمغفرة.

وكانت مبادئ المرجئة في علم الحكم - من جانب آخر - أن وحدت الاتجاهات المختلفة للمعارضة السياسية الدينية للحصول على حقوق المواطنة الكاملة.

وكانت عقيدة القضاء والقدر (الخصمية الجبرية) التي أسهمت في قيام الدولة الأموية هي نفسها التي حاولت الدولة الأموية أن تتخلص منها قبل أن تسقطها حين بدأ الناس ينسحبون من عقيدة الاستسلام والخنوع.

١- المعتزلة والقباب:

غلب على هذه المدرسة اسم المعتزلة حتى غدا أهم أسمائها وأشهر أعلامها، وقد كثر الخلاف في منشئه، فالهنادي يقول:

١- أن أهل السنة هم الذين دعواهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقديرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر^(١).

٢- وروى الشهرستاني سببا آخر، وهو أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة حين اختلف مع الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبائر وأدلى برأيه فيها، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على ذلك الرأي وجلس قرب إحدى إسطوانات المسجد يشرحه لهم، فقال الحسن البصري: «اعتزل عنا واصل».

فسمى هو وأصحابه معتزلة^(٢).

٣- أما صاحب الوفيات فقد ذكر أن الذي سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسي (+ ١١٧ هـ = ٧٥٣ م).

وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصري المختلفين إلى مجلسه، دخل يوما مسجد البصرة، وكان ضريحا فإذا بعمر بن عبيد ونفر

(١) الفرق بين ص ٩٤ ، ٩٨ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ .

معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصرى وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم، فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن، فلما صار معهم عرف حقيقتهم، فقال: إنما هؤلاء المعتزلة!! وقام عنهم، فسموا معتزلة من وقتها.

٤- ولكن الدكتور نيرج المستشرق يعترض على هذه التسمية ويرى أنها غير معقولة ولا وجه لها، إذ ورد تسمية هذه المدرسة بأهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال فلو كان معنى الكلمة ما دعموه لما جاز مثل هذه التسمية.

ثم إن لها عدة نظائر في عرف ذلك الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الإرجاء وهم الذين قالوا بالإرجاء، والرافضة التي يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض^(١)، ويؤيد اعتراض نيرج ما أورده المسعودى من أن كلمة «اعتزال» فى اصطلاح مذهب المعتزلة هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، أى باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين^(٢).

وبما لا ريب فيه أن رأى المسعودى أقرب من غيره إلى الصواب وأدعى إلى الإنصاف.

٥- ذهب بعض العلماء للمحدثين أن يجدوا لهذا الاسم تعليقات أخرى: فمن رأى جولدزير المستشرق أنهم سموا معتزلة؛ لأن رؤسأهم الأولين كواصل بن عطاء وعمر بن عبيد والمرداد والجعفرين: جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب كانوا يعتزلون العالم ويحيون حياة التقشف والزهد، لكن يضعفه أن جماعة الزهاد لم يطلق عليهم هذا الاسم وهم أدخل في الزهد من المعتزلة^(٣)، ويميل الأستاذ أحمد أمين إلى الاعتقاد بأن قوماً ممن أسلم من اليهود أطلقوا عليهم، والذي نبهه إلى ذلك ما قرأه فى كتاب الخطط من أن بين الفرق اليهودية التى ظهرت بعد العودة من السبى فرقة يقال لها الفروشميم Pharisees ومعناها المعتزلة^(٤).

فيقول أحمد أمين أن المعاجم اللغوية الحديثة تثبت أن معنى فروشميم هو: المعتزلة.

وهذا المعنى ينطبق على المعنى الذى تؤيده كلمة معتزلة، وقد كان الفروشميم يتكلمون فى القبر. كالمعتزلة ويقولون ليس كل الأفعال خالقها الله تعالى، فلا يسعد

(١) مقالة كتب الانصار لآبى الحسين الخياط ص ٥٢ .

(٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢، ج ٧ ص ٢٣٤ .

(٣) نقلا من فشرح مختصر الفرق بين الفرق لفيليب حتى ص ٩٨ .

(٤) الخطط ج ٤ ص ٣٦٨ .

والحالة هذه أن يكون بعض اليهود الذين أسلموا قد أطلقوا على المعتزلة هذا اللفظ لما رأوه وبين الفروشيم من شبه في القول بالقدر^(١) غير أنه استبعد ذلك، لا سيما وأن انفصال الفروشيم عن سائر اليهود تم بطريقة مخالفة تماماً لاعتزال المعتزلة^(٢)، قول فيه غرابة شديدة فهو يتناول المدرسة الإسلامية عربية خاصة نسبة لليهودية، ومثل هذا الرأي يمثل نزعة تميل إلى ربط ما هو عربي إلى غير عربي ولا نرى حاجة إلى هذا التمثل.

٦- قال أبو بكر الأنخيد المشهور عند علمائنا، أن هذا الاسم حدث بعد الحسن؛ لأن عمرو بن عبيد لما مات الحسن وجلس قتادة اعتزله عمرو ونفر معه فسماهم قتادة «المعتزلة» واتصل ذلك بعمرو فآظهره وتقبله وارضى به، وقال لأصحابه: إن الاعتزال وصف مدحه الله في كتابه فهذا اتفاق حسن فاقبلوه^(٣).

٧- وذهب ابن المرتضى الزيدى اليمنى الذى احتج على البغدادى احتجاجاً شديداً في كتابه: «النية والأمل»، وقال: إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم^(٤)، وأنهم لما يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه في الصلح الأول من الإسلام، وإذا كانوا قد خالفوا شيئاً فإنما الأقوال للمحدث والمبتدعة واعتزلوها^(٥)، ويحاول ابن المرتضى أن يجد مغزياً جميلاً لاسم الاعتزال معتمداً على بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة وذلك مثل:

١- ﴿وَأَعِزَّهُمْ جَعْرًا جَمِيلًا﴾ [الزمل]، وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم.

٢- «من اعتزل الشر سقط في الخير».

٨- روى سفيان الثوري عن ابن الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: «ستفترق أمتي على وضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاهم الفئة المعتزلة» ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلمة، فقالوا له: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه، فصار سفيان يروى «الفئة الناجية» بدل المعتزلة^(٦).

(١) فجر الإسلام ج ١ ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢) لمقالة في الموسوعة البريطانية ج ١٧ ص ٦٨٩.

(٣) المعتبر في تخريج أحاديث الإمام بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشى - حققه وعلق عليه حمدى بن عبد المجيد السلفى.

(٤) النية والأمل ص ٧.

(٥) النية والأمل ص ٤.

(٦) لنية والأمل ص ٢ - ٣.

٩- ويحاول الإمام ابن المرتضى (٨٤٠هـ = ١٤٣٦م) أن يظهر أنهم أقدم من ذلك بكثير، فقد وضع لهم سندا ينتهي إلى النبي ﷺ، فهو يروى عن أبي إسحق بن عياش أنه قال عن المعتزلة: وسند مذهبهم أصبح أسانيد أهل القبلة، إذ يتصل إلى أصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد أخذ وأصل وعمرو المذهب عن أبي هاشم عبد الله، وأخذه هذا عن أبيه محمد ابن الحنفية، وهذا عن والده علي بن أبي طالب وأخذه علي عن النبي ﷺ^(١)، ويستدل ابن المرتضى على صحة هذا القول بأن محمد ابن الحنفية هو الذي روى وأصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم^(٢) وأخذ عنه علم الكلام^(٣)، وقيل: مثل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه محمد ابن الحنفية فأجاب: «إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في أصل بن عطاء»^(٤).

١٠- وذكر الخوارزمي أن أبا هاشم قال للسائل: «انظر إلى أثره في أصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ماذا أقول في جمر هذا شرره، وفي سيف هذا أثره، وفي كريم هذا نتاج سؤده وأثار يده...»^(٥).

١١- روى الشهرستاني أن أصل بن عطاء، أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية^(٦).

١٢- ويرى المستشرق آدم متز أن هذا السند من وضع الشيعة، حملهم على وضعه ونسبته إلى علي بن أبي طالب أن عددا كبيرا منهم دخل في مذهب الاعتزال في القرن الرابع الهجري^(٧)، ولذلك فهو لا يرد مفصلا إلا في كتاب إمام الزيد الشيعي في اليمن.

١٣- وهناك رواية أخرى تقول أن أصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الحسن البصري^(٨)، يؤيد ذلك أن ابن المرتضى يعتبر الحسن واحدا منهم، لأنه قال بالعدل ونفى القدر في رسالة بعث بها إلى عبد الملك بن مروان^(٩)، وقد أقر وأصل في رسالة أرسلها

(١) لنية والأمل ص ٤ - ٥ .

(٢) لنية والأمل ص ٥ .

(٣) لنية والأمل ص ١٠ .

(٤) لنية والأمل ص ١١ .

(٥) رسائل الخوارزمي ص ٥٠ .

(٦) للعل والنحل ج ١ ص ٥٧ .

(٧) الحفابة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لأدم متز ج ١ ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٨) للعل والنحل ج ١ ص ٥٧ .

(٩) لنية والأمل ص ١٢ - ١٤ .

إلى عمرو بن عبيد، قبل أن ينضم عمرو إليه، يلومه فيها على مخالفته وشذوذه، أنه على طريقة الحسن البصري وعلى آرائه^(١)، ويذكر الحواري أن المعتزلة كانوا يعتنون بالحسن البصري اعتقاد الحجازيين بالشافعي والزيدية بزيد بن علي^(٢)، فإن كان واصل قد انشق عن الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر فلا يمنع ذلك أن يكون تبعه في الأصول الأخرى كنفى القدر.

١٤- ينهب المالطي، إلى القول، وهو قول لم أطلع عليه عند غيره من كتاب الفرق أو من المؤرخين وغير غريب بالنسبة لنشأة الفرق الإسلامية فهي قد نبئت وترعرعت في أحضان السياسة ومشاكلها وقضاياها، وأكد أمل إلى الأخذ به فهو يتفق مع الجو العام للسياسة ويشارك الأسباب المشتركة التي ساهمت في نشأة الفرق الإسلامية، وهو قوله: «وهم سمو أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي، معاوية، وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا مثالهم ومساجدهم، وقالوا نشاغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة^(٣)».

وهذا القول يرشح الأخذ به لدينا أنه يستطعن مسحبة آل البيت وميلهم إلى حق على الشرعي في الخلافة وصمتهم على بيعه يزيد وإعراضهم عنه وعدم المشاركة، وهو رأى يفسر معنى ميل الشيعة إلى الأخذ بالاعتزال كما أن للمعتزلة يعتبرون في بعض أفرعهم يعدون من الشيعة.

أما القول بأنها من إطلاقات الحسن البصري عليهم بعد رأيهم في مرتكب الكبيرة، فهو قول مشهور وأولى بالرفض لأن العبارة التي قالها الحسن البصري لا ندرى ماذا تعني وهذا يترتب على شكل نطقها:

• فهل هي: اعتزلنا واصل.

• أم هي اعتزلنا واصل.

فالأولى: تعني خاصمتنا واصلًا برأيه في الكبيرة وقوله بالمتزلة بين للمتزلتين، وبالتالي يكون هو الذي قرر الاعتزال وليس واصلًا.

(١) المعقد الفريد ج ١ ص ٢٠٨.

(٢) رسائل الحواري ص ٣٨.

(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

ونرى الثانية: تعنى: خاصمتنا واصل بقوله: بالمنزلة بين المنزلتين فى صاحب مرتكب الكبيرة ويأتالى يكون واصل هو الذى أراد الاعتزال ليس بالراى وحده، بل بالراى والمكان والاستقلال وعلى أى توجيه من التوجيهين هو مريك، ولا ريب، فإن واصل ليس هو الوحيد الذى خالف البصرى، فالخوارج لهم رأيهم فى الكبيرة، والمرجئة لهم رأيهم فى الكبيرة، والقلدية لهم رأيهم فى الكبيرة، فلم يكن الخلاف حول الكبيرة من بدع المعتزلة وحدهم، فكان هناك حكم أهل السنة الذى رأى فيه البعض تساهلا وكان هناك حكم الخوارج الذى كان عظيم القسوة فى التطرف وكان هناك المرجئة فوقوا عن الحكم وأرجأوا الحكم لله، وهكذا كان الباب واسعا والمجال مفتوحا لظهور آراء أخرى، فإن واصل بن عطاء وهو معروف بمنظرته للجهمية والسمنية وبعض آخر من أصحاب المقالات والزندقة، فادلى برأيه حسب ما اهتدى إليه وهو أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين؛ الإيمان والكفر، ودعاه: فاسقا، وهكذا تميز المعتزلة بالقول بالمنزلة بين المنزلتين.

وعلى أثر القول بها حملوا لقب الاعتزال، وهذا ولا شك لا نراه بعيدا بل وأولى بالقبول على نحو ما ذهب إليه اللطلى بأنه معنى موقفا سياسيا وهو قضية الخلافة التى فجرها معاوية مرة ثانية مع ابنه يزيد وتقم عليه الحسن البصرى حين قال: أربع خصال فى معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: خروجه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، وادعاه زنادا، وقد قال النبى ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». وقتله حجر بن عدى فى له من حجر وأصحاب حجر، واستخلافه يزيد، وهو سكير يلس الحرير ويشرب بالطنائير^(١).

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ الذى وضعه على المتنازعين على الخلافة، وكان أهل ذلك العصر مختلفين فى هذه المسألة أيضا.

غشيعه على بن أبى طالب يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه وحرموه من حقه فى الخلافة، وجماعة معاوية يلعنون عليا فى المساجد، والخوارج يقولون أن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليا وأن عليا كان على حق فى قتال أصحاب الجمل. وفى قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم، وأهل السنة يعتقلون بصحة إسلام الفريقين فى حرب الجمل وصفين ويرون أن الذين قاتلوا عليا فيهما كانوا عصاة مخطئين ولكن خطاهم لم يكن كفرا ولا فسقا، وأما المرجئة فكانوا يؤمنون بحسن

(١) فرق وطبقات المعتزلة: إقناضى عبد الجبار التوفى ٤١٥ .

إسلام الفريقين ويرجتون الحكم عليهما إلى يوم القيامة، فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال، وخرج عليهما، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع فقال في عثمان وقتليه وخاذليه، إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطئ، غير أنه لا يستطيع أن يمين أيهما المخطئ، فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما^(١)، كذلك قال في أصحاب الجمل وفي المتلاعنين أن أحدهما مخطئ فاسق، وقد يكون الفسقة من الفريقين، وإذا كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق رفضت شهادتهما، وقد ذهب صاحبه عمرو ابن عبيد إلى أبعد من ذلك فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين ولم يقبل شهادتهم جميعاً^(٢).

لم يكف واصل بن عطاء بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب بل تعرض لحل ذلك النزاع السياسي من أساسه، وكانت آراء الأحزاب الإسلامية في الخلافة متضاربة: فأهل السنة يقولون أن الخليفة يجب أن يكون عربياً من قرش، وأنه يصل إلى سدة الخلافة ببداية الأمة وموافقتها، والشيعة يرون أن الإمامة محصورة في أولاد علي ابن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ بالتعيين الإلهي، والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب السامي ولو كان عبداً حبشياً، فجرب واصل أن يوحد هذه الآراء المتباينة ويكون منها حلاً يرضى الجميع ويحجبه في ذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه، ولا رسول الله ﷺ ولا اجتمع المسلمون على رجل بعينه، وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج فلماذا لا يكون سبب إطلاق اسم المعتزلة عليهم سبباً سياسياً؟

٢- أهل العدل والتوحيد :

روى المقبلي أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد^(٣).

وذكر الإمام ابن المرتضى أنهم يسمون أنفسهم العدلية والوحدة^(٤) وجاء في صريح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، ويعنون بالعدل نفى القدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تنزيهاً لله تعالى عن أن يضاف إليه الشر، ويعنون بالتوحيد نفى الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عز وجل^(٥).

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠ ، ٤١٥ - ٤١٦ .

(٤) النية والأمل ص ٢ .

(٥) صبح الأعشى للفتناني ج ١٣ ص ٢٥١ .

والمعتزلة يفضلون أن يدعوا أهل العدل والتوحيد^(١)، فقد كان الصاحب بن عباد أحد أشياخهم إذا تحدث عنهم لا يستعمل غير هذا الاسم^(٢).

ولقب المعتزلة أنفسهم بـ «العدلية» («العدلين» ، «أهل العدل») لاختلافهم بالأصل الأول، وبـ «الموحدة» لاختلافهم بالثاني، وبـ «أهل العدل والتوحيد» -وهو اللقب الذي اشتهروا به- لاختلافهم بالأصلين، ولقول المعتزلة بأن الإنسان «خالق» أفعاله، خيرها وشرها، لقبهم خصومهم بـ «القدرية»، وهى التسمية ذات الملل البلى، الذى ارتبط بالحديث المنسوب إلى النبى ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة»، فقد كان هؤلاء الخصوم يرون فى وصف المعتزلة للإنسان بأنه «خالق» أفعاله، وفى إنكارهم -فى سياق ذلك- أن يكون الإله خالق الشر، ضرباً من تنويه المجوس، القائلين بالهين، واحد للخير وآخر للشر، أما المعتزلة فقد تبرا من لقب «القدرية»، مؤكدين أن معارضيتهم بالذات، بقولهم إن أفعال الإنسان مقدرة عليه، هم الآحق بهذا اللقب، وباللم الذى يتضمنه الحديث النبوى، سموا خصومهم فى خلق الأفعال بـ «الجبرية» و «المجبرة»، ولما بعد استقرار لفظا «القدرية» و «الجبرية» للدلالة على الموقفين المتعارضين من مشكلة أفعال الإنسان، هل هو خالقها أم هو مجبر عليها، موقفى التخيير والتسيير.

٣- أهل الحق :

يعتبر المعتزلة أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة والقدرية والمجورة والمشبهة والحشوية^(٣).

٤- القدرية :

من البحوث التى تعتبر من تجليات المعتزلة مسألة الاختيار والقدرة الإنسانية، وأدرجها علماء الكلام تحت اسم «القدرية» ومن الصعب تحديد معنى القدرية فهى أطلقت على الشيء ونقيضه :

« فعند ابن قتيبة^(٤) : هم الذين أضلوا القدرة إلى أنفسهم على معنى أنهم أصحاب الاختيار، وهم الذين يخالفون الجبرية.

- وأطلق قديما على الجبرية الذين يقولون بالقدر خيره وشره.

(١) لنية والأمل من ٢ .

(٢) معجم الأدياء ليقوت الحموى ج١، ص ١٩٠ ، ٢٨٦ .

(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠ ، المعتزلة وهى جاد الله .

(٤) تأويل مختلف الحديث .

- وزيد بن علي كان يقول: أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله.

وقال بعضهم: إن الله تعالى يخلق الخير وإن الشيطان يخلق الشر^(١)، وهذا ما جعل الأشعري^(٢) يسميهم «مجوس الأمة».

يقول المقدسي: من غلبة المعتزلة على القدرية أنه لا يميز إحداهما من الأخرى إلا كل نحرير، وحاول القاضي عبد الجبار: أن يثبت من الأحاديث أن اسم القدرية لا ينبغى أن يطلق على المعتزلة بل على القائلين بالقدر خيره وشره.

أما عن فرقة القدرية فقد سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل معبد الجهنى وغيلان الدمشقي، ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن القدرية قولها في نفى القدر فعلق بهم، ذلك اسمها وخصوصاً أنهم يعتبرون غيلان الدمشقي واحداً منهم^(٣)؛ ولذلك فإننا نرى ابن قتيبة الدينوري^(٤) والبخاري في كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما بل يتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة.

قال الشهرستاني: للمعتزلة يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية؛ وذلك لإنسنادهم أفعال العباد لقدرهم وإنكارهم القدر فيها موافقة لرأى معبد الجهنى، وغيلان الدمشقي القدريين.

وقال أبو منصور البغدادي في كتاب «الفرق» في تعداد المسائل التي اتفق عليها القدرية والمعتزلة: ومنها قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لا كسب الناس، وأن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله تعالى إليه: قدرى بفتح القاف، لذلك أنصف الشهرستاني حين أطلق على نفاة قدرة الإنسان: الجبرية أى مجبرون على أفعالهم.

راج هذا المذهب في العصر الأموي، ووجد فيه الأمويون تبريراً لأفعالهم حيث إن الأفعال تقع بقدر الله وليست بقدرة الإنسان، وعلى أساس القول بالجبرية ظهرت مشكلة مجرم مرتكب الكبيرة وظهر أثر هذه المشكلة في الخلاف، واضحاً، بين الفرق: على أربعة آراء، وعلى أساس هذه الآراء ظهرت مفاهيم الإيمان، هل معرفة-

(١) مقالات الإسلاميين.

(٢) ابن قتيبة مختلف الحديث.

(٣) الانتصار ص ١٢٧، وللتبسيط والأمل ص ١٥.

(٤) كتاب المعارف ص ١٣٥.

تصديق-إقرار-وهل الفعل الإنساني يزيده أو ينقصه؟ وهل يترابطان أو على الإرجاء، وهكذا كان النقاش يدور حول الإيمان والإرجاء، وهل الإيمان وحده هو الذى ينقد المؤمن أو يدخل فيه العمل.

وربما كان إطلاق اسم قدرية البصرة عليهم على ما بينهم من خلاف فى المفهوم كما بينا من قبيل ذمهم جميعا.

يقول الشهرستاني:

الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، و«الجبرية» أصناف:

فالجبرية الخالصة: هى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت القدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا، فليس بجبرى.

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة أثرا فى الإبداع والأحداث استقلالاً جبريا ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها: جبريا، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثرا، والمصنفون فى المقالات عدوا «التجارية» والضرارية من «الجبرية» وكذلك جماعة «الكلائية»: من الصفاتية و«الاشعرية» سموهم تارة «حشوية» وتارة «جبرية» ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من «التجارية» و«الضرارية» فعدناهم من «الجبرية» ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعدناهم من «الصفاتية».

أما أصحاب «جهنم بن صفوان» وهو من «الجبرية الخالصة» فظهرت بدعته «بترمه» وقتله «سالم بن أحوز المازنى» (يمرو) فى آخر ملك بنى أمية، وقد وافق المعتزلة فى نفي الصفات الأزلية، وراد عليهم بأشياء:

منها قوله: لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضى تشبيها نفى كونه: حيا، عالما، وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق.

ومنها إثباته علوما حادثة للبارئ تعالى لا فى محل، قال: لا يجوز أن يعلم الشيء.

ومنها قوله: من أتى «المعرفة» ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده؛ لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد فهو مؤمن. قال: والإيمان لا يتبعض أى لا ينقسم إلى: عقد

وقول، وعمل، قال: ولا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على غمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل.

وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه ونسبته إلى التعطيل المحض، وهو أيضا موافق «للمعتزلة» في: نفى «الرؤية» وإثبات خلق الكلام وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود «السمع».

٥- الثنوية والمجوسية:

يقول المقرئ، إن المعتزلة يدعون الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد^(١)، وكان المعتزلة الأقدمون يقولون: إن الله تعالى يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر^(٢)، ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنوية للمجوسية فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوس، فإنهم بسبب هذه الاثنيية سموا مجوس الأمة الإسلامية، وقد أتى عن النبي ﷺ أنه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودهم، وإن ماتوا فلا تشهلوا جنازتهم»^(٣).

ولا جرم أن المعتزلة لا يقبلون بهذا الاسم، وهم إنما تنصلوا من اسم القدرية وأنكروه بقوة وشدة تخلصا من وصمة لقب للمجوسية^(٤).

٦- الجهمية:

كللك يلقب المعتزلة بالجهمية، والجهمية فرقة ظهرت قبل المعتزلة وقالت بالجبر وخلق القرآن ونفت الصفات وأنكرت الرؤية.

فلما قام للمعتزلة بعد ذلك أخلوا عن الجهمية أقوالها في خلق القرآن ونفى الصفات والرؤية، فأطلق عليهم أهل السنة اسم الجهمية، وصاروا يعرفون به عندهم، ويقول الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي: فلما المعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفى الرؤية والصفات وخلق الكلام ووافقتها عليها، وإن كان لكل فروع واختيارات غير

(١) مقالات الإسلاميين.

(٢) الخطط ج ٤ ص ١٦٩.

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٥.

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٩٦، ٩٨، والإبادة ص ٧٣.

ما للآخرى^(١)، إلا أن ما توافقوا فيه من هله المسائل الكبيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، فلكذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة. فالإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية، والبخارى في الرد على الجهمية ومن بعدهم، إنما ينعنون بالجهمية فيه المعتزلة، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية، ولكن كان غرض المتقدمين بالرد ومناقشة جهمية، لأنها الأم لغيرها، والسابقة على سواها في الظهور، بل هي أول فئة ظهرت في الإسلام بمذهب التأويل، وقام حزبيها بالدعوة إلى مذهبها في ريعان الدولة الأموية كما تقدم؛ لذا غلب عند السلف اسمها على غيرها عن قاربها وتلقى عنها.

بما ذكرناه يزول الإشكال والاستنباه الذي يراه بعضهم من ذكر الجهمية في تلك المسائل، مع أنها في عرفهم وما يدرسونه في كتب الكلام المتأخرة مضافة إلى المعتزلة، وحاصل دفع الإشكال أن تلقيهم بالجهمية إنما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة، وتجهدهم السبيل للتوسع فيها. قال الغزالي: وأولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه مسميعا بصيرا، وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد، وأولوا عذاب القبر^(٢)، وجملة أحكام الآخرة، ولكن أقروا بحشر الأجساد، والجنة واشتمالها على الملاذ للحسوسة، وبالنار واشتمالها على جسم محسوس محرق يحرق الجلود.

قال الإمام ابن تيمية^(٣): لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق، ودعوا الناس إلى التجهم وإبطال صفات الله تعالى، وطلبوا أهل السنة للمناظرة ولم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة، فكل معتزلي جهمي، وليس كل جهمي معتزلي، لكن جهم أشد تعطیلا، لأنه ينفى الأسماء والصفات، وبشر المريسى كان من المرجئة ولم يكن من المعتزلة، بل كان من كبار الجهمية.

ومن جاء بعدهم إنما عنوا بالجهمية المعتزلة، أما أئمة السنة المتأخرون الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى لأنها سابقة للمعتزلة، ويظهر قول

(١) للعل والنحل ج ١ ص ٥٠ وصبح الأعشى ج ١٣ ص ٢٥١.

(٢) إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٢٥٠.

(٣) منهاج السنة ج ١ ص ٢٥٦.

القاسمى جليا فى كلام الإمام ابن تيمية الحرانى وفى كلام تلميذه ابن قيم الجوزية، فإنهما كليهما يردان على الجهمية وهما يقصدان بها المعتزلة.

وكما تتصل المعتزلة من اسم القدرية كذلك رفضوا بنفس الشدة اسم الجهمية، وتبرأوا من جهنم وأصحابه الجبرية، فكان عندهم فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم الرافضى^(١).

٧- الخوارج:

ينسب بعضهم المعتزلة إلى الخوارج ويدعونهم «مخائث الخوارج» ذلك بأن المعتزلة، ولا سيما شيخاهم الأولان واصل بن عطاء وعمرو بن هبيل كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكب الكبيرة فى النار مع قولهم أنه ليس بكافر^(٢).

٨- المعطلة:

كان أهل السنة يطلقون على الجهمية الأولى نقاة الصفات اسم المعطلة لتعطيلها الله تعالى عن صفاته^(٣)، أى تحريده تعالى منها، وكانوا يرمون من وراء هذه التسمية إلى ذم الجهمية وهجومها، فإن أهل الموصل أخطوا، بعد هزيمة مروان بن محمد، بسبونه وينادونه: يا معطل^(٤)، لأن مروان كان على مذهب المعطلة، وحين قام المعتزلة، واقتبسوا عن الجهمية الأولى قولها بنفى الصفات، لزمهم اسم المعطلة.

وقد وضع ابن قيم الجوزية كتابه «الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة» وهو يقصد الرد على المعتزلة فى الدرجة الأولى.

٩- شيعة المعتزلة:

والفرقة الرابعة من الزيدية: هم معتزلة بغداد، يقولون بقول الجعفرين؛ جعفر بن ميشر الثقفى، وجعفر بن حرب الهمداني، ومحمد بن عبد الله الإسكافى وهؤلاء أئمة معتزلة بغداد، وهم زيدية يقولون بإمامة المفضل على الفاضل، ويقولون: إن عليا عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ لا يسبقه بالفضل أحد من الأمة، وزعموا أن

(١) الانتصار ص ١٢٦.

(٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢.

(٣) الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٩٢.

(٤) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١.

إمامة المفضل على الفاضل جائزة لما ولى النبي ﷺ عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والأنصار في غزوة ذات السلاسل.

. وقالوا: لو أن رجلا عالما قارنا، وآخر دونه في العلم والقراءة قدم فصلى المفضل بهم وصلى الفاضل خلفه، جاز ذلك بعد أن يكون هذا الدون يعلم معالم الصلاة والقراءة، قالوا: فكل ذلك يبايع المفضل على الفاضل إذا علم أنه يقوم بالإمامة، ويؤدى حقها، ويعلم علمها، قالوا: فكل ذلك فعل أصحاب رسول الله ﷺ حيث رأوا أبا بكر - وإن كان على أفضل منه - يصلح لهم فلوله ورضى به على، وتأبى بهم، وأخذ العطاء منهم، وضرب بين أيديهم بالسوط وصلى خلفهم، وتزوج من سبيهم أم محمد بن الحنفية، فأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعائشة، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة وأرواح النبي ﷺ كلهم في الجنة لا شك فيهم، وإن عليا أفضلهم ويتولونهم وجميع الصحابة إلا أن هؤلاء الذين شهدوا لهم بالجنة لقول النبي ﷺ: «عشرة في الجنة» وقوله ﷺ: «أرواحي في الدنيا أرواحي في الآخرة»، ويتبرؤون من أبي موسى الأشعري، والمغيرة بن شعبة، والوليد بن عتبة، وطوائف رعموا أنهم مالتوا على عتاة على مع معاوية رضى الله عنهم، وركنوا إلى الدنيا وأثروها على الآخرة، ويتبرؤون ممن يتبرأ من أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وهؤلاء العشرة الذين بشروا بالجنة، ويقولون: من تبرأ منهم فهو فاسق عاص، ويقولون: على أفضل الأمة بعد رسول الله ﷺ ويستنون بشهادته ويأخذون بقوله في العدل، والتوحيد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بإحباط الأعمال والقول بالفرض، ويقتنون به في قتال أهل الصلاة ويقولون: هو إمامنا، ومعلمنا، وحجة الله علينا بعد رسول الله ﷺ، وهؤلاء هم الشيعة الخالص منهم.

واصل بن عطاء ومدرسته الخلفاء

نشأته:

هو واصل بن عطاء، أما عن لقبه فقد لقب واصل «بالغزال»^(١) وقد كشف لنا المبرد^(٢) عن السبب في تلقبه بالغزال فذكر أنه لم يكن غزالا ولكنه كان لقب بذلك لأنه كان يكثر الجلوس في الغزاليين ليعرف للمتعفات من النساء فيجعل صدقته لهن، وكان واصل بن عطاء يلازم في سوق الغزل شخصا معينا كان صديقه له هو أبو عبد الله الغزال^(٣) مولى قطن الهلالي^(٤) ويقال أنه رضيع لواصل^(٥).

وأما تاريخ ولادته فقد اتفق المترجمون لواصل على أنه ولد سنة ٨٠هـ/٦٩٩م بمدينة الرسول ﷺ ويبدو أنهم قد اعتمدوا في ذلك على قول ابن الحسين الحياط الذي نقله صاحب الأمالي^(٦).

أورد القاضي عبد الجبار^(٧) رواية تفيد أن واصل بن عطاء ورث عن أبيه عشرين ألف درهم وأنه لم يمس منها شيئا وأمر أن تجعل في كوة فحرس خلف باب داره ثم قال لأصحابه من احتاج إلى شيء منه فليأخذه، من كان عنده فضل فليبق لمن يحتاج إليه وهذه الرواية حسمت الخلاف الدائر حول: هل ولد حرا أم على الرق؟ ولأن معنى ذلك أنه كان حرا وبالتالي فإن واصل قد ولد على الحرية ما في ذلك شك.

ذكر القاضي عبد الجبار أن من بعض الأقوال: مولاته لبنى هاشم^(٨) ولعل الذين ذكروا أنه كان مولى لبني هاشم استندوا إلى الروايات القائلة بأنه ربه محمد بن الحنفية^(٩) وأخذ علومه عنه وعن ابنه أبي هاشم^(١٠) ويبدو أن صلته بالبيت الهاشمي هي

(١) القاضي عبد الجبار، فصل الاحتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٩ تحقيق فؤاد سيد-دار التونسية للنشر ١٩٧٤ واصل بن عطاء وآراءه الكلامية د. سليمان الشولشي.

(٢) الكامل ١٢٣/٢.

(٣) ابن المرتضى النية والأبل ص ٤١ تحقيق سامي النشار ومن معه القاهرة ١٩٧٢.

(٤) ياقوت معجم الأدياء ٢٤٣/١٩.

(٥) أمالي المرتضى ١/١٦٣.

(٦) الشريف المرتضى ١/١٦٤.

(٧) فضل الاحتزال ص ٢٣٩ وقرق وطبقات المعتزلة ص ٤٤ القاضي عبد الجبار.

(٨) أمالي المرتضى، ١/١٦٣، ابن المرتضى: النية والأبل ص ٢٩.

(٩) البلخي: باب ذكر المعتزلة ص ٦٤ للنشور ضمن كتاب «فضل الاحتزال وطبقات المعتزلة».

(١٠) فضل الاحتزال، ص ٢٣٤ وقرق وطبقات المعتزلة القاضي عبد الجبار تحقيق وتعليق د. علي سامي النشار،

عصام الدين محمد علي.

التي دفعت زيد بن علي على التلمذة عليه. لكن الإمام زيدا أسندها إلى علمه حين رد زيد على أخيه جعفر الصادق قائلا له: ما منعك من اتباعه إلا الحسد^(١).

ولقد نشأ واصل بن عطاء بعاصمة الإسلام الأولى مدينة الخلافة الإسلامية فإنها كانت موطن البقية الباقية من الصحابة من المهاجرين والانصار الذين لجؤا من بطش الامويين في واقعة الحرة.

كانت المدينة مركزا هاما من مراكز الحياة العلمية في ذلك العصر بها أساطين العلم من التابعين الذين أخذوا عن الصحابة الأحاديث وتلقوا عنهم الفتاوى ومنابع الفقه، ومن أبرز هؤلاء نافع مولى ابن عمر المتوفى سنة (١٢٩هـ-٧٣٩م) وهو الذي لقب بـ"فقيه المدينة"، وقد بعثه عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلم أهلها القرآن والسنة^(٢) وسعيد بن المسيب المتوفى سنة (٩٤هـ-٧١٣م) الذي كان رأس من بالمدينة في دهره والمقدم عليهم في الفتوى حتى سمي بـ"فقيه الفقهاء"^(٣) وعسرة بن الزبير المتوفى سنة (٩٣هـ-٧١٣م) الذي وصفه الزهري بأنه بحر لا ينزف^(٤) وابن شهاب الزهري المتوفى سنة (١٢٤هـ-٧٤٣م) وكان من أكبر علماء المدينة في عصره وهو أول من دون علم الحديث^(٥)، وبذلك بلغت المدينة شأنا علميا كبيرا في العهد الذي ولد فيه واصل حتى أنها كانت مقصد طلاب الحديث وطلاب الفقه وطلاب السير والمغازي^(٦) كما ذكر ابن الأثير أن عبد العزيز بن مروان بعث ابنه «عمر» إلى المدينة للتأديب بها^(٧) ولعل كثرة العلماء بالمدينة هي التي أغنت الإمام مالك عن الارتحال في طلب العلم مع أن الرحلة في ذلك الوقت كانت من أهم مقومات العالم ولا سيما للمحدث.

ولهذا كان الناس يفضلون الأخذ برأي أهل المدينة. وقوى هذا الاتجاه الإمام مالك ابن أنس الذي اعتبر عمل أهل المدينة مصدرا تشريعيا بعد الكتاب والسنة وقول الصحابي والإجماع مقدما إياه على القياس^(٨).

روى عن أم يوسف زوجة واصل أنها قالت: كان واصل إذا جثه الليل صف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعين بجانبه فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٦ القاضي عبد الجبار.

(٢) الذمعي، تذكرة الحفاظ ١/ ٨٧ مطبعة دائرة المعارف النظامية حيدر آباد الدكن.

(٣) ابن سعد: الطبقات ٣/ ٣٤٩، ١١٩/٥ دار صادر بيروت ١٩٥٧.

(٤) ن. م. ١٧٨/٥.

(٥) تذكرة الحفاظ، ١/ ٩٦، وفيات الأعيان ١/ ٤٥١، تهذيب التهذيب ٩/ ٤٤٥.

(٦) أحمد أمين: فجر الإسلام ص ١٧١ ط رابطة القاهرة ١٩٦٤.

(٧) ابن الأثير الكامل ٤/ ١٥٤.

(٨) القاضي عياض: ترتيب المدرك تحقيق أحمد بكير ١/ ٦١، ٦٤ منشورات دار مكتبة الحياة-بيروت.

فكتبها ثم عاد في صلاته^(١) كما أنكر واصل على عمرو بن عبيد جرأته في التفسير وتسفه في التأويل وتخريجه للأحاديث على غير وجهها^(٢) ولعل اهتمام واصل بالفقه وبلوغه رتبة الاجتهاد وإن لم يشتهر بالفتوى^(٣) أكبر دليل على تأييس المدينة في تغيير واصل^(٤).

تلمذة واصل على محمد ابن الحنفية:

لم يسم المؤرخون هؤلاء الشيوخ على الرغم من كثرتهم إلا اثنين وهما محمد ابن الحنفية وابنه عبد الله المكنى بأبي هاشم.

فقد ذكر البلخي أن محمد ابن الحنفية روى واصل بن عطاء وعلمه وكان مع ابنة أبي هاشم في الكتاب ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة.

وحكى البلخي عن بعض السلف من المعتزلة أن أبا هاشم سئل عن علم أبيه فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره في واصل^(٥).

ويروى عن شبيب بن شببة^(٦) أنه قال: ما رأيت في غلمان ابن الحنفية^(٧) أكمل من عمرو بن عبيد فليل له: متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟

فقال: إن عمرا كان غلام واصل وواصل غلام محمد ابن الحنفية وقد تابع القاضي عبد الجبار البلخي في هذه الرواية فذكر أن واصلًا قد تتلمذ على يد محمد ابن الحنفية^(٨) وإذا أمعنا النظر في هذه الروايات تبين لنا أنها روايات غير صحيحة فمحمد ابن الحنفية توفي أول للحرم سنة ٨٠هـ بالمدينة كما ذكرنا آنفاً فلا يعقل عندئذ أن يكون واصل قد أخذ عن محمد ابن الحنفية بل يعد ذلك من باب المستحيل.

غير أنه من المحتمل أن يكون واصل قد أخذ عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية للتوفي سنة (٩٨هـ-٧١٧م) وقد أشارت عدة مصادر اعتزالية وسنية إلى ذلك.

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال ص ٢٣٦ من ٣.

(٢) ابن عبيد ربه، العقد الفرید ١/ ٣٤١.

(٣) الأمانى، الأحكام ١/ ٣٢٦ مطبعة المعارف مصر ١٣٣٢.

(٤) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي د. محمد إبراهيم الفيومي.

(٥) القضاء والقدر - مونتجمري وات.

(٦) من أصحاب عمرو بن عبيد ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة (فضل الاعتزال، ص ٢٥٢) ولفرق طبقات للمعتزلة ص ٤٤.

(٧) ابن الرضى، المثني والامل ص ١٦.

(٨) فضل الاعتزال، ص ٢٣٤.

يقول صاحب الامالي: «وكان واصل ممن لقي ابا هاشم عبد الله بن محمد ابن الخنفية وصحبه واخذ عنه»^(١).

اما البلخي والقاضي عبد الجبار فلم يقتصر على بيان العلاقة العلمية التي تربط بين واصل وابي هاشم فقط بل اشارا الى وجود علاقة اخرى تربط بينهما وهى رابطة الخزولة فقال: «وكان (ابى واصل) خالا لابي هاشم»^(٢).

الصلة بين التشيع والمعتزلة:

إن الروايات التي تربط بين المعتزلة (واصل) وابن الخنفية وابنه ابى هاشم لا تخلو من قصد صريح وهو تقوية صلة الاعتزال بالتشيع. اما القاضي عبد الجبار فقد عاش فى ظل الدولة البويهية التي ناصرت التشيع وآزرت الاعتزال، وكان صاحب بن عباد أحد وزراء هذه الدولة والمعتزلى المتعصب ينفذ على القاضي العطايا والهبات من أجل مناصرته للدولة وتحقيق اغراضها؛ ولذلك لا يستبعد أن يكون القاضي سلك مسلك البلخي وهو توطيد العلاقة بين الشيعة والمعتزلة فنسب واصلًا مؤسس ملهب الاعتزال إلى كل أبى طالب ليضفى على المذهب ورجاله صبغة سيامية ولا أدل على ذلك من أن المصادر الاعتزالية هى التي انفردت بهذا القول فلم نعثر على ما يؤكد ذلك فى أى مصدر من المصادر السنية.

وعلى الرغم من إشارة بعض المصادر إلى أم ابى هاشم فإنها لم تذكر أنها أخت لواصل، فقد ذكر الأصفهاني^(٣) أثناء حديثه عن ابى هاشم أن أمه أم ولد تدعى نائلة كما أشار صاحب البداية والنهاية فى ترجمته لابن الخنفية: «وكان له من الولد عبد الله وحزمة وعلى وجعفر الأكبر والحسن وإبراهيم والقاسم وعبد الرحمن وجعفر الأصغر وعون ورقية وكلهم لامهات شتى»^(٤).

ويسلو أنه لو كانت أم ابى هاشم أختا لواصل لوقع ذكرها وخاصة من طرف الأصفهاني الذى يفهم من قوله أنه يعرف كل شيء عن أم ابى هاشم فقد بين أنها أمة وأن اسمها «نائلة»^(٥).

(١) المرتضى، ١١٤/١ واصل بن عطاء وكرواه الكلامية ص ٢٥.

(٢) فضل الاعتزال ص ٩٠، ٢٣٤ وقرق وطبقات المعتزلة ص ٤٣.

(٣) مقاتل الطالبين ص ١٢٦، تحقيق أحمد بقر، القاهرة ١٩٤٩.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ٣٩/٩.

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى- الشيعة العربية والزيدية، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربى.

والواقع أن أباه هاشم الذي ورث الدعوة الشيعية المعروفة بالكيسانية^(١) أو الهاشمية^(٢) كان ذا مكانة علمية مرموقة أكسبته شهرة بين الناس حتى أنه عندما رار سليمان بن عبد الملك (٧١٥/٩٩، ٧١٨) خافه فوضع له من سقاء السم في اللبن^(٣) فمات منه بالحقيقة من أرض الشام^(٤) سنة (٩٦هـ/٧١٧م).

ومن المحتمل أن يكون واصل سهل آراءه في المشكلات الدينية والسياسية المطروحة في ذلك العصر؛ كراهيه في تعريف الإيمان وقضية الجبر والاختيار ومسألة الإمامة وغيرها من القضايا التي أثّرت نتيجة الخلاف حول الخلافة ولا أدل على ذلك من اشتغال أخيه الحسن بمثل هذه القضايا فقد ذكرت عدة مصادر أن الحسن بن محمد ابن الحنفية كان أول من تكلم في الإرجاء وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار^(٥).

كما كان الجدل حاداً حول قضية الجبر والاختيار فقد أشاع بنو أمية عقيدة الجبر ليعضدوا حكمهم بالاستناد إلى دعامة دينية، وروى القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي أن ابتداء رأى المجبرة كان من معاوية لما استولى على الأمر ورأى الناس لا يفترون بأمره فأوهمهم أن المنكر لفعله قد ظلمه حتى أنه قال: «لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره»^(٦).

واصل وجههم

استمر بنو أمية في دعم مله الجبر طيلة حكمهم، وسوف نيسط القول في هذه القضية عند حديثنا عن العوامل التي دفعت بواصل إلى القول بالعدل، غير أن هذا المبدأ لم يقبله الحزب المعارض لبني أمية وهو حزب بني هاشم لأسباب دينية أو سياسية أو للآثنين معاً، فقد ذكرت بعض المصادر أن عبد الله بن عباس كتب إلى قراءه المجبرة بالشام يؤنبهم على افتراءهم على الله وذلك بنسبة معاصيهم إليه وحمل آثامهم عليه^(٧) كما ظهر تابعي صدوق دعا إلى أن الإنسان مسئول عن أفعاله ونشر مقالته في أهم مراكز الحياة العلمية في ذلك العصر وهما البصرة والمدينة وصاحب هذه الدعوة هو معبد الجهنبي (٩٠هـ/٦٩٩م) الذي تذكر الأخبار عنه أنه اجتمع بكثير من علماء مكة والمدينة

(١) اللويحي، فرق الشيعة لتحقيق إبراهيم الزين-بيروت ص ٧٧.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ١٥٠.

(٣) عبد النعم ماجد، التاريخ السياسي ٢/ ٣٧٥.

(٤) الأصفهاني، مقاتل الطالبين ص ١٧٦.

(٥) للمل والنحل، ١/ ١٤٤ تهليل التهليل ٧/ ٣٧١، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ٢/ ٣٣، ط أولى مطبعة المعارف النظامية حيدر أباد.

(٦) فضل الاعتزال، ص ١٤٣.

(٧) فضل الاعتزال ص ١٦٧.

وأنه أثر فيهم بمذهبه القدرى^(١) وتابعه على هذا القول غيلان الدمشقي (بعده ١٠٧٢هـ) الذى كان شجيا فى خلق بنى أمية^(٢).

وروى أن بعض السمنية^(٣) قالوا لجهم بن صفوان: ^(٤) هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأبيها؟ قال: لا، قالوا: فهو إذا مجهول، فسكت، وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء، فأجاب وقال: كان يشترط وجها سادسا وهو الدليل فتقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل فاسألهم: هل تفرقون بين الحى والميت؟ والعاقل والمجنون؟ فلا بد من: نعم وهذا عرف بالدليل، فلما أجابهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام.

واصل والاعتزال:

من هنا نستطيع القول أن واصل بن عطاء لم يرحل عن المدينة إلى البصرة إلا وقد اكتمل علمه ونضج عقله وتبلورت أفكاره، ولعل هذا السبب هو الذى حدا بالمطلى إلى القول بأن أبا حليفة واصل بن عطاء جاء بالاعتزال من المدينة^(٥) أما الشهرستاني فقد ذكر إلى جانبها رواية أخرى قد تضاهيها فى الصحة فقال: «ويقال أخذ واصل (أبى الاعتزال) عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية ويقال أخذه عن الحسن البصرى»^(٦) وقد تابع صاحب مفتاح السعادة^(٧) المطلى فى رأيه إذ قال: «وأول ما ظهر مله بالاعتزال وشاع إنما شاع عن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الإمام أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية».

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٨ تحقيق محبى الدين عبد الحميد نشر دار المعرفة-بيروت، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٢٥ الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى د. محمد إبراهيم النوى-دار الشروق.

(٢) فضل الاعتزال ص ٢٢٩.

(٣) السمنية: هم الغائلون بالتناسخ قالوا بقدم العالم، وقالوا: بإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد، والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح فى الصور المختلفة، وأجازوا نقل روح الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إلى إنسان (الفرق ص ١٦٢).

(٤) جهم بن صفوان: هو الذى قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعة كلها، وزعم أن الجنة والنار تبتدان وتنتهيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنه لا فعل ولا عمل بغير الله تعالى، وإنما تسبب الأعمال للمخلوقين مجازا، قتله سلم بن حوثر الماوتى فى أكر زمان بنى مروان سنة ١٢٨هـ. كما يقول ابن جرير وقيل سنة ١٣٢هـ. (الفرق ص ١٢٨).

(٥) للمطلى، التنبيه وارد ص ٤٧.

(٦) لئال والتحفل ٤٩/١.

(٧) طائش كبرى راند ٣٣/٢.

والرأى عندي؛ أن النزعة الكلامية الاعتزالية استوت لدى واصل وتميزت بها شخصيته ثم ظهرت سماتها فيما يدر من نقاش بين الحسن البصري في القول بالمتزلة بين المتزلتين فاستقبل واصل لقاحها في المدينة ورمى بها في البصرة فنبئت واستوى عودها.

واصل والحسن البصري؛

إن التاريخ لم يوقت لنا هذه الرحلة ولكننا نستطيع أن نخمن بأن مبارحة واصل للمدينة كانت بعد وفاة أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الخنسية أى حوالي سنة (٩٨هـ-٧١٧م) وهي السنة التي توفي فيها أبو هاشم.

وهذا ما يتضمنه صاحب «مفتاح السعادة» من أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة؛ لأن ظهور الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء وكانت وفاته في إحدى ثلاثين ومائة وولادته في سنة ثمانين فيصير زمان طلبه للعلم وقدرته على الاجتهاد في حدود المائة تقريباً^(١).

حل واصل بن عطاء بالبصرة التي مصرت في خلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

ولعل ابن قتيبة لم يجانب الصواب حين وصف البصرة بقوله: «وأما البصرة فهي عثمانية تدن بالكف وتقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»^(٢).

وهذا ما جعل «واصل» يقصد البصرة التي نالت شهرة كبيرة حتى سميت «بقبة الإسلام»^(٣).

وهناك التقى بسيد التابعين وعالم البصرة وزاهدنا الأول الحسن البصري الذي يعد مفخرة الإسلام حسب عبارة أبي حيان التوحيدي^(٤).

فقد كان أبو سعيد دائرة معارف يجمع مجلسه ضروباً من الناس «هذا يأخذ عنه الحديث وهذا يلقي منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يحكي عنه الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء وهذا يسمع الموعدة، وهو في جميع ذلك كالبحر العجاج تلتفقا كالسراج تألقا»^(٥).

(١) طائس كبرى زاده: مفتاح السعادة ٣٦/٢، واصل بن عطاء وآراءه الكلامية سليمان الشواوي.

(٢) ابن قتيبة، حيون الأخبار، ١/٢٠٤.

(٣) الثعالبي: ثمار القلوب ص ١٢٨ القاهرة ١٩٠٨.

(٤) المقابسات: لأبي حيان التوحيدي، ص ٥٢ تحقيق حسن المستوفي ط أولى مصر ١٩٢٠.

(٥) واصل بن عطاء وآراءه الكلامية ص ٥٠.

إلى جانب ما اشتهر به من مواقف شجاعة تجاه السلطة الأموية، ويتجلى ذلك في تشهيره بأعمال معاوية بن أبي سفيان^(١) وتنديده بظلم الولاة، وخاصة الحجاج بن يوسف الذي كان يدعو عليه في كل مجلس^(٢) حتى أن الحجاج هم بقتله مرارا ولكن الله عصمه منه.

وتذكر المصادر تتلمذ واصل على الحسن البصري^(٣) فالقاضي عبد الجبار يذكر أن واصلًا كان يلزم مجلس الحسن وكان شديد الانتباه في دروسه وكثير الإنصات إلى كلامه حتى أن البعض كانوا يظنون به الخرس لشدة صمته^(٤) وكان واصلًا أثناء تلقيه عن الحسن في حالة مخاض لأن صمته هذا لم يكن عن جهل وتبعية مطلقة لاستاذة بل ربما كان ناتجا عن استلهم نفساني واستتباط مترو للحقائق ولا أدل على ذلك من رد أحد مستحبيه على من يظن أنه أخرس فقال: «هذا الذي تعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام خالية الشيعة، ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»^(٥).

فقد ذكر الشهرستاني في معرض حديثه عن الواصليّة، أن أبا حليفة واصل بن عطاء كان تلميذا للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار أما صاحب مفتاح السعادة فقد بين العلم الذي أخذته عن الحسن فقال: «ثم أن واصلًا جالس الحسن البصري بعد الإمام أبي هاشم يأخذ من الفقه»^(٦).

ولا تعارض بين القولين إذا ما حملنا معنى الفقه على معناه العام فيشمل الفقه والفقه الأكبر.

(١) قال الحسن في معاوية، أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه إلا واحدة لكأنت مويقة: اتزاور على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه بعده ابنه، وإدساؤه وبادا وقد قال النبي: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقتله حجر بن عدي (ابن الأثير ٢٠٩/٣) وانتظر أيضا عن موقفه من يزيد «دائرة المعارف الإسلامية» مادة «الحسن البصري».

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣٩/٩.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢١، ١١٧ الشهرستاني: اللؤلؤ والنحل، ٤٦/١، ياقوت معجم الأديباء، ٢٤٣/١٩، ابن خلكان، وفیات الأعيان، ٨/٦، القريزي، الحفظ ٣٤٥/٢، القلقشندي، صبح الأعشى ٢٥١/٣.

(٤) فضل الاشتهار: ٣٤/٢.

(٥) اللؤلؤ والنحل ٤٦/١.

(٦) طائفة كبرى رآه: ٣٤/٢.

كما يفهم من عبارة التوحيدى عند حديثه عن سعة علم أبى سعيد حيث قال: «ويجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحب الكلام وابن أبى إسحاق صاحب النحو وفرقد السبخى صاحب الرقائق...»^(١).

الحسن البصري وعقيدة القدر:

فى دراسة هـ . رتر^(٢) يذهب فيها إلى أن الحسن البصري كان قدريا بل هو المؤسس الحقيقي لعقيدة القدر رغم أن اسمه لم يدرجه ابن قتيبة فى كتابه المعارف عن القدرية رغم أن تابعه قتادة مدرج فيها إلى جانب ما ذكره ابن عساکر من أنه كان متأثرا بمعبود.

يقول ابن قتيبة أن الحسن البصري اعتقد عقيدة القدر إلى حد ما، وكان عطاء بن يسار يقرن الحسن البصري بمعبود الجهني سألّه معبد قائلا: يا أبا سعيد . . إن هؤلاء الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرواقهم ويقولون إنما نفعل ذلك وفقا لإرادة الله ومشيتته (قدره).

فقال الحسن البصري: «إن أعداء الله يكلبون، إن إيمان الحسن البصري بعقيدة القدر هو إيمان بعدل الله» وليس فى الرواية ما يشهد على تطرفه القدرى الذى يترتب عليه النتائج اللااخلاقية من إهمال الحقوق وإضلال المستولية البشرية، أو ربما كان الحسن البصري يتخذ موقفا وسطا موداه الإيمان بأن عدل والإيمان بضرورة استقامة الإنسان وسعيه للعدل. ولا يريد الحسن البصري بقوله هذا إلا تأكيد الاتصال الوثيق بين عقيدة القدر وعقيدة عدل الله واستقامته وينبه الناس على أن لديهم استطاعة السعى لتحقيق العدل ليكونوا مستقيمين وعادلين.

والرأى أن واصل بن عطاء، قد تعلم على الحسن البصري طيلة أربع سنين، استكمل فيها، ما لم يأخذه عن شيخه الأول أبى هاشم، نظرا لسعة علم هذا الرجل، وتبحره فى شتى العلوم الرائجة فى عصره، وطرحه لمختلف القضايا السياسية والدينية بكل شجاعة وحرية.

ثم إن هناك تشابها عجيبا بينه وبين غيلان النعشقى^(٣)، فقد كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد^(٤)، ويدعو إلى العدل والتوحيد بقوله ورسائله^(٥) كما كان

(١) أبو حيان التوحيدى للمقاييس ص ٥٢.

(٢) فى دراسته عن الحسن البصري للمنشورة فى رواية إسلام عدد ٢١.

(٣) هو غيلان بن مسلم النعشقى أبو مروان كاتب من البلخلة تنسب اليه فرقة «الغيلانية» من القدرية وهو ثانى من تكلم فى القدر كانت وفاته بعد سنة ١٠٥ هـ (لسان الميزان ٢٤٢/٤ للمعارف ص ٢١٢ مفتاح السعادة

٣٥/٢، سرح المعون، ص ١٠٩.

(٤) اللؤلؤ والنحل ١٤٣/١.

(٥) فضل الاعتزال ص ١٦٢ كثر مطر.

يعتقد في الإمامة أنها تصلح في غير قريش وكل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها وإنها لا تثبت إلا بإجماع من الأمة^(١) أما التشابه الواضح بين غيلان وواصل فإنه يتمثل في «القول بالاختيار».

وقد أدرك الشهرستاني تأثير غيلان في واصل فقال: «وأما الاختلاف في الأصول، فحدثت في أيام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر. ونسج على منوالهم واصل بن عطاء»^(٢).

كما أن كتب الطبقات عند المعتزلة عدت غيلان الدمشقي في الطبقة الرابعة طبقة واصل بن عطاء.

قال صاحب الأغاني: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وشار الأصمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن العرجاء، ورجل من الأزد (قال أبو محمد يعني جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون في منزل الأزدى ويختصمون عنده؛ فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصحبا الثوية، وأما شار فبقي متحيرا، وأما الأزدى فمال إلى قول السنية وهو مذهب من مذاهب الهند وبقي ظاهره على ما كان عليه»^(٣).

ذكر الشهرستاني عند حديثه عن الواصلية فقال: «وكان عمرو بن عبيد من رواة الحديث معروفا بالزهد وواصل مشهورا بالفضل والأدب عندهم»^(٤).

روى القاضي عبد الجبار، أن رجلا من الخوارج سأل واصلا مرة عن مسألة فلم يع الجارجي الجواب فبصق في وجه واصل فمسح البصاق ثم قال: لعلي أهجلك عن جوابك، فقال له الجارجي: أنشدك الله أنت واصل بن عطاء؟ قال: نعم. فاستحيا بما صنع واعتلر إليه^(٥).

تبوؤه وحيه للعلم وشيوخه:

روى القاضي عبد الجبار في طبقاته أن واصل بن عطاء كان يلازم مجلس الحسن البصري، وكان كثير الإنصات لأستاذه لا يتكلم أبدا حتى ظن رواد حلقة الحسن أنه

(١) للؤل والنحل ١/ ١٤٣.

(٢) للؤل والنحل ١/ ٣٠.

(٣) الأغاني، ٣/ ١٤٠.

(٤) للؤل والنحل ١/ ٤٩.

(٥) فضل الاعتزال ص ٢٣٥ ص ١٤، واصل بن عطاء وآراءه الكلامية ص ٦٤ سليمان الشوقي - الدار العربية للكتاب.

أخرس، ولكن أحد مستحبيه أزال هذا الظن فقال: «هذا الذي يعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام خالية الشبهة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والذهرية والمرجئة ومساخر المخالفين والرد عليهم منه»^(١).

وروى المبرد، قال: حدثت أن واصل بن هطاء أقبل في رفقة فأحسوا بالخوارج وكانوا قد أشرفوا على العطب، فقال واصل لأهل الرفقة: إن هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودهوني وإياهم فقالوا: شأنك. قال الخوارج له: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستحيرون ليسمعوا كلام الله، وقيموا حدوده، فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلمونا أحكامه، فجمعوا يعلمونه أحكامهم وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معي، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال لهم: ليس ذلك لكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة] فأبلغونا مأمتنا فاساروا بأجمعهم حتى بلغوا الأمان^(٢).

ثم ذكر القاضي في طبقاته نموذجاً آخر من هذا الجنال الطريف فيقول: «إن قوما من السمنية أتوا جهم بن صفوان فقالوا: هل يخرج المعروف عن هذه المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك الذي تعبد أشيء وجدته في هذه المشاعر؟ قال: لا. قالوا: فإذا كان المعروف لا يخرج عن ذلك وليس معبودك منها فقد دخل في المجهول، قال: فسكت جهم، وكتب إلى واصل، فكتب إليه واصل، قد كان يجب أن تشترط وجهاً سادساً وهو الدليل فتقول: إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل فلما لم تشترط ذلك شككت وكفرت فارجع إليهم الآن وقل لهم هل تفرقون بين الحى والميت وبين العاقل والمجنون فإنهم يعترفون بذلك وأنه يعرف بالدليل لا بغيره فلما وصل الجواب إلى جهم رجع به على السمنية فقالوا له: ليس هذا من كلامك، فمن أين لك قال: كتب به إلى رجل من العلماء بالبصرة يقال له واصل فخرجوا إليه وكلموه فأجابوه إلى الإسلام»^(٣).

واصل وهشرون هيبك:

كانت دروس الحسن البصري مقصداً لكل طلاب العلم والمعرفة.

(١) فضل الاختزال ص ٢٣٤، للنية والأمل ص ١٧.

(٢) الكامل ٢/ ١٢٣، عيون الأخبار ١/ ١٩٦، أمالي المرتضى ١/ ١٦٨، استشهد بهذا الخبر عبد السلام هارون على عبدة واصل إلا أنه شك في هذا الخبر وادعى أن أثر الصنعة ظاهر عليه ولكنه لم يبين ذلك، ولهذا فلا تمابق على هذا الرأي لأنه خال من التعليل ومقتضى إلى الدليل «نواذر للخطوطات للمجموعة الثانية ص ١٢٠».

(٣) فضل الاختزال ص ٢٤٠.

فى هذا للمجلس التلقى واصل بعمره، ومن درس الحسن كانت نقطة الانطلاق لتلك العلاقة الوثقى التى ربطت بين أبى حليفة وأبى عثمان.

سئل الحسن البصرى فى أحد دروسه عن حكم مرتكب الكبيرة، فقليل له: يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على ملههم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف لحكم لنا فى ذلك اعتقاداً؟^(١).

لم يتطرق واصل إجابة أستاذه بل أجاب بأن صاحب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً بل هو فى منزلة بين منزلتين لا مؤمن ولا كافر^(٢)، وكانت هذه الحادثة سبباً فى اعتزال واصل حلقة الحسن وتكوينه حلقة خاصة به انتظم فيها جماعة من أصحاب الحسن من بينهم عمرو بن عبيد، ولكن أباً عثمان لم يتابع واصل بن عطاء فى رأيه إلا بعد أن دارت بينهما مناظرة مشهودة^(٣) أفتع فيها واصل خصمه بصحة رأيه حتى اضطر عمرو إلى التسليم فى تواضع علمى محمود، قائلاً: ما بينى وبين الحق عداوة، والقول قولك فليشهد على من حضر أنى تارك للمذهب الذى كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة قائلاً يقول أبى حليفة فى ذلك وأنى قد اعتزلت مذهب الحسن فى هذا الباب^(٤)، وبذلك فقد ترك عمرو رأى أستاذه واتبع ما ذهب إليه واصل، قال الخطيب البغدادي: «كان عمرو يسكن البصرة وجالس الحسن البصرى وحفظ عنه واشتهر بصحبته ثم أزاله واصل بن عطاء من أهل السنة فقال بالقدر ودعا إليه واعتزل أصحاب الحسن...»^(٥) ومن تاريخ هذه المناظرة، صار عمرو بن عبيد قرين واصل فى المذهب، وشريكه فى الدعوة.

حتى أنه روجه أخوته وقال لها: روجتك برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفة^(٦)، روى القاضي عبد الجبار أن أباً عثمان قال لواصل: «روجتك أخنى إذ لم يكن لى بنت، وما بى إلا أن يكون عقب وأنا خاله، فماتا جميعاً ولم يعقبها»^(٧).

(١) الشهرستاني: للمل والنحل ١/٤٣.

(٢) واصل بن عطاء وأزلاء الكلامية ص ٧٠ سليمان الشوليشى.

(٣) انظر هذه المناظرة بصورة مفصلة ص ٢٢٣ من هذا البحث.

(٤) أمالى المرتضى ١/١٦٣.

(٥) تاريخ بغداد: ١٢/١٦٦.

(٦) اللهمي: ميزان الاعتدال ٣/٢٧٨.

(٧) فضل الاعتدال ص ٢٣٤، ميزان الاعتدال ٣/٢٧٧.

كما أرسل وأصل إلى عمرو رسالة ينصحه فيها بالالتزام منهج الحسن في تفسير التنزيل وبالابتعاد عن تأويل الأحاديث على غير وجهها فقتطف منها هذا القول «فاد المسموع وانطق بالمفروض ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها وكن مع الله وجلا»^(١). هكذا إذن كانت علاقة وأصل بعمرو جمعت بينهما المبادئ أولا وربطت بينهما المصاهرة ثانيا وألف العلم بينهما ثالثا.

علاقة وأصل بضاررين عمرو أساعت إليه :

من بين أصحاب وأصل ورؤساء المذاهب الذين عاصروا وأصل بن عطاء ضرار بن عمرو^(٢) وقد ذكر بعض أصحاب المقالات كسabin الراوندي^(٣) وابن حزم^(٤) أنه من المعتزلة، وأشار القاضي عبد الجبار أنه من رفقاء وأصل وعمرو بن عبيد^(٥) ولكن هذه الصحبة لم تدم طويلا.

قال القاضي عبد الجبار في معرض حديثه عن موقف وأصل من مذاهب عصره: أنه لما كثر في أيام وأصل الخوارج وطائفة من المرجئة وقوم غلوا في التشيع أخذ في الرد عليهم وفي الرد على جهم بن صفوان وكان من جملة من يختلف إليه ويأخذ منه ضرار ابن عمرو ثم خذل من بعد واعتقد الجبر ومنه نشأ المذهب وفشا في الناس^(٦)، وأشار الفخر الرازي إلى هذه النقطة فقال: الضرارية، أتباع ضرار بن عمرو الكوفي، وكان أول أمره تلميذا لوأصل بن عطاء ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر ثم رجع إلى الإمامة في غير القرشي أولى منها بالقرشي^(٧)، ولعل تتلمذ ضرار على وأصل هو الذي جعل بعض كتاب الفرق ينسبونه إلى المعتزلة ويخلطون بين آراء كل منهما في بعض المسائل كمسألة إنكار عذاب القبر، وهذا ما حدا بالقاضي عبد الجبار أن يتولى بيان هذه المسألة ويرفع ما علق بها من التباس فيقول: إن المعتزلة لم تنكر عذاب القبر وإنما الذي أنكره ضرار بن عمرو، وأن منشأ اللبس في ذلك راجع إلى كون ضرار من أصحاب وأصل، فظن كثير من الناس أن ذلك ما أنكرته المعتزلة^(٨).

(١) السعد الفريد ١/٣٤١، انظر الرسالة كاملة من هذا البحث.

(٢) ترجم له ابن حجر في اللسان ٣/٢٠٣، والذهبي في ميزان الاعتدال ١/٤٤٢.

(٣) الحياط، الانصهار، ص ٩٩.

(٤) الفصل ٤/١٩٢.

(٥) فضل الاعتزال ص ١٢٣ ص ٢٧.

(٦) فضل الاعتزال ص ١٦٣.

(٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٩.

(٨) فضل الاعتزال ص ٢٠١.

ومن المحتمل أن يكون سبب انفصام هذه العلاقة يرجع أساساً إلى اختلاف في الرأي وتباين في أصول المذهب، فقد ذهب ضرار إلى القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله وأنها إكساب للعباد^(١)، وفي ذلك مخالفة واضحة لأحد مبادئ المعتزلة وهو القول بالعدل، كما خالفهم في مبدأ التوحيد حيث جوز رؤية الله يوم القيامة بحاسة سادسة يرى بها المؤمنون «ماهية الله»^(٢)، ولضرار آراء أخرى بعيدة كل البعد عن مذهب المعتزلة وبالأحرى عن مذهب أهل السنة الذي اقترب منه أفعال العباد. فقد أنكر قراءة ابن مسعود وقراءة أبي بن كعب وشهد بأن الله تعالى لم ينزلهما^(٣) ثم أنه شك في إيمان جميع المسلمين وقال: «لا أدري لعل مرائر العامة كلها شرك وكفر»^(٤).

أما القاضي عبد الجبار فقد صور لنا مواء العلاقة بين الضرارية والمعتزلة في قوله:
 «... فأذنب المعتزلة ومن دونهم رؤساء سائر الفرق كضرار بن عسرو أخذ عنهم ثم خالفهم فكفروه وطردوه ومن بعده من المعتزلة فقد أخطأ لأننا نسبنا منه فهو من المجبرة»^(٥).

وذكر الأشعري في مقالاته أنه يقول في مسألة الصفات أن «معنى الله عالم أنه ليس بهماجل ومعنى أنه قادر ليس بهماجز ومعنى أنه حي ليس بهيت»^(٦) وهذا ما جعل الأشعرستاني يقول في أصحاب ضرار وحفص الفرد: «وافقا في التعطيل فهو إذن ينفي الصفات عن الباري جل شأنه ولعله أخذ القول بنفي الصفات عن واصل أو عن جهنم أو عن غيرهما من نفاة الصفات في عصره»^(٧) كما ذهب إلى أن الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة^(٨).

وهذا ما لاحظته البغدادى فقال: «وأما البكرية والضرارية فكل واحدة منهما فرقة ليس لها تبع كثير»^(٩).

(١) الفرق بين الفرق ص ٢١٤، ابن حزم: الفصل ٤/١٩٢، ١٠٤، ١٣٢٠ للعل والنمل ٩١/١.

(٢) م. د.

(٣) م. د.

(٤) لسان الميزان ٢٠٣/٣.

(٥) فصل الاعتزال ص ٣٩١ م ١٣.

(٦) مقالات الإسلاميين ١٦٦/١.

(٧) الفهمي الشناراني: دراسات فلسفية ص ٦٢.

(٨) لسان الميزان ٢٠٣/٣.

(٩) الفرق بين الفرق ص ٢٥.

علاقة واصل ببشار:

لقد تحدثت عدة مصادر عن علاقة واصل ببشار، ولكنها لم تذكر شيئا عن نشأة هذه العلاقة وظروف تكوينها، كما أنها أجمعت القول عند تحديثها عن اضطراب هذه العلاقة، وإدارة كل منهما للأمر ظهر للجن، ونحن إذا تأملنا في الحياة الدينية لمجتمع البصرة في عهد واصل بن عطاء، ندرك بجلاء كثرة المذاهب والنحل، التي كانت تزخر بها هذه الحياة، ونتيجة لذلك، كان الجدل قائما بين مختلف الفرق على أشده، ولعل هذا كان سببا في التقاء واصل ببشار، وبغيره من أصحاب الفرق، ثم أن رواية الأصمهاني في كتابه «الأخاني» تلقى المزيد من الأضواء عن الظروف التي نشأت فيها هذه العلاقة.

روى الأصمهاني عن يحيى بن علي، قال: حدثني أبي عن عافية بن شبيب، قال: حدثني سعيد بن سلام قال: كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام. عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار بن برد الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء ورجل من الأردن قال أبو محمد: (يعني جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون في منزل الأردى ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصحبا للتوبة^(١)، وأما بشار فبقي متحيرا مخطئا، وأما الأردى فمال إلى قول السمنية^(٢).

ويبدو أن علاقة واصل ببشار نشأت في إطار الجدل والمناظرة وخاصة في المسائل العقيدية والآراء السياسية، كما أنه من المرجح أن تكون هذه العلاقة ليست عدائية لأن بشارا وإن كان في حيرة فكرية وقلق عقدي فإنه لم يصرح بشيء حسب هذه الرواية- يفهم منه الإلحاد أو الزندقة ولربما آراؤه لما تتضح بعد وإنما كانت في حالة تخمر. بل إن بشار بن برد كان من المعجبين بواصل غاية الإعجاب في هذه المرحلة، ويظهر ذلك في تفضيله لواصل في الخطبة التي ألقاها بين يدي والي البصرة على خالد بن صفوان^(٣)

(١) الظاهر أن عبد الكريم وصالحا قد عادا ثانية إلى سابق ما اعتقده من التوبة وسبب هذا الاعتقاد قلنا في عهد المهدي الذي كان شديدا على الزنادقة (الأخاني ٣/ ١٤٠، مسجم الأبناء ١٦/ ١٢).

(٢) الأخاني ٣/ ٢٢٤، ابن نباتة، شرح النيون ص ٢٠.

(٣) هو خالد بن صفوان بن عبد الله بن الأهمم كان هلمنا من أصحاب الخطابة وقد وفد إلى هشام وكان من سمار أبي العباس (لعارف ص ١٧٧).

وشبيب بن شبة^(١) والفضل بن عيسى^(٢) ونظمه لقصيدة يمدح فيها واصلا بهذه المناسبة فيقول^(٣):

أبا حليفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدلت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخافقين معا لمسكت مخرس عن كل تحبير
تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرئحلاً تغلى بداعته كمرجل القين لما حف بالذهب
وجانب الرء لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب^(٤)
وقال أيضاً:

فهذا بديه لا كتحبير قائل إذا ما أراد القول زوده شهرا
ولكن سرعان ما انقطع حل المودة الذي كان يربط بين واصل ويشار، وسامت العلاقة بينهما إلى أبعد الحدود، والسبب في ذلك أن بشاراً قد صرح بأراه إلحادية خطيرة، دفعت بواصل إلى أن يتبرأ منه، ويهاجمه مهاجمة شديدة، فرد عليه بشار وهجاه هجاء مقدحاً.

وقد ذكرت بعض المصادر هذه الآراء الإلحادية التي اعتنقها بشار نورد منها:

١- تكفيره للصحابة لأنهم تركوا بيعة على بن أبي طالب وتكفيره لعلى أيضاً لأنه ترك قتالهم وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفين، وروى أنه قيل له: ما تقول في الصحابة؟ قال: كفروا. فقيل له: فما تقول في علي؟ فتمثل بقول عمرو بن كلثوم:

وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحين^(٥)
ونتيجة لذلك، فقد كفر جميع الأمة بعد الرسول ﷺ.

(١) شبيب بن شبة كان من رعيه خالد بن صفوان وكان بينهما منافسة شديدة انظر ترجمته في تهذيب التهذيب ٣٠٧/٤ وحيون الأخبار في مواضع كثيرة، والبيان والتبيين ١/٢٤ وذكر القاضي عبد الجبار في طبقاته أنه من أصحاب عمرو بن عبيد فضل الاعتزال، ٢٥٧.

(٢) هو الفضل بن عيسى بن إبان الرقائسي أبو حمى البصري الراعي تهذيب التهذيب ٣/٢٢٨٣ ورواه البلخي من أهل البصرة القائلين بالقدر فباب ذكر المعزلة ص ٩٦ وكذلك القاضي عبد الجبار في طبقات المعزلة ص ٣٤٧.

(٣) البيان والتبيين ١/٢٤، الأخفى ٣/٢١٨ معجم الأدباء ١٩/٢٤٣ باب ذكر المعزلة ص ٦٥.

(٤) يشير إلى لغة واصل.

(٥) وهو البيت السادس من معلقة عمرو بن كلثوم التي مطلعها:

وكان بشار فى معتقده هلا تابعا لرجل من الرافضة يعرف بأبى كامل وإليه تنسب فرقة «الكاملية»^(١).

٢- قوله بالرجعية أى الاعتقاد فى الرجوع بعد الموت إلى الدنيا قبل يوم القيامة^(٢).

وهاتمه:

بعد أن قضى واصل حياة حافلة بالنشاط الفكرى والجهد العقدى فأسس مذهب الاعتزال وكون له اتباع وأنصار وذاد عن العقيدة الإسلامية فأبعد عنها خطر الزنادقة من المانوية والسمنية وأبطل قول الغلاة من الشيعة والخوارج توفى أبو حذيفة سنة ١٣١هـ/٧٤٨م.

مصنفاته:

لقد أشارت عدة مصادر إلى غزارة إنتاج واصل الفكرى، وكثرة مؤلفاته فى مختلف فنون المعرفة الراجة فى عصره، بل إن البعض منها نعت بأسبقية الرجل فى التأليف فى مباحث علم الكلام، واتخاذ كتبه أصلا فى مثل هذه المباحث. وروى القاضى عبد الجبار أن أبى الهذيل صار إلى أم يوسف امرأة واصل فدفعت إليه قعطين^(٣)، وذكر القاضى أيضا فى ثنايا ترجمته لوائل: «أنه الأصل فى علم الكلام لكثرة ما صنف فيه»^(٤) وأشار الياقسى إلى أن له عدة تصانيف فى علم الكلام^(٥)، كما أوضح صاحب معجم الأدباء أن له خطبا وحكما من الكلام ومناظرات ورسائل^(٦)، ونقل أبو هلال العسكري عن الجاحظ فقال: لم نعرف فى الإسلام من كتب على أصناف الملحدلين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالية الشيعة والمشابهين فى قول الحشوية قبل واصل وكل أصل لهذه فى أيدي العلماء فى الكلام فى الأحكام وإنما هو منه^(٧).

= ألا هى بصحبك فاصبحنا ولا تبقى خمور الأندلسنا

تصبحنا: تسقينا الصبح وهو الشراب قول النصارى.

(١) البغدادى، الفرق بين الفرق ٥٤، نكت الهيان للصفدى ١٢٧، الأغنى ٢١٣/٣.

(٢) الفرق بين الفرق ٥٤، البيان والتبيين ٢٤/١ معجم الأدباء ٢٤٤/١٩ الأغنى ٢١٨/٣.

(٣) فضل الاعتزال ٢٤١.

(٤) م. ن. ٢٣٤.

(٥) مرآة الجنان، ٢٧٥/١.

(٦) باقوت معجم الأدباء، ٢٤٩/١٩.

(٧) الأوائل، مسطور ورقة ١٩٦، فضل الاعتزال ١٦٢.

ولكن هذه المصادر وإن أشادت بكثرة مصنفات واصل وتنوعها فإنما لم تفصل القول في شأنها، ولذلك قام الأستاذ الغنيمي التفتازاني^(١) بمحاولة لإحصاء هذه المؤلفات وإلقاء بعض الأضواء على مضامينها.

وعلى الرغم من أهمية هذه المحاولة إلا أنها لم تكن شاملة لجميع آثار واصل، كما أنها غير مستوفاة لكل التحقيقات حول هذا الموضوع، ونتيجة لذلك فقد تتبعنا مختلف المصادر التي تحدثت عن واصل، واستخرجنا منها ثبوتا نعتقد أنه مستوف لكل آثار واصل ويتضمن:

١- كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية: ذكره القاضي عبد الجبار^(٢) وصاحب «النية والأمل»^(٣) والحاكم^(٤) في شرح «شرح العيون» وهذا الكتاب كما يفهم من اسمه أنه في الرد على عقائد المانوية التي كانت أعظم خطر يتهدد الإسلام في عصر واصل، وكان بشار بن برد من معتقبيها، وقد رأينا موقف واصل من ذلك، ويبدو أن لهذا الكتاب أهمية فائقة، لأنه يعتبر أول تأليف في الرد على الفرق المناوئة للإسلام كما أن هذا الكتاب كان عديد الأجزاء فقد ذكر القاضي عن أبي عمر الباهلي أنه قال: «قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب «كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية»، قال: فأحصيت في ذلك الجزء نيفا وثمانين مسألة ولكن هذا الكتاب لم يبق له أثر ولربما استفاد منه رؤساء المعتزلة من بعد واصل»^(٥).

٢- كتاب أصناف المرجئة: ذكره ابن النديم^(٦) والذهبي^(٧) وابن خلكان^(٨) وابن حجر^(٩) وياقوت^(١٠) ويفهم من العنوان أن موضوعه في الرد على المرجئة وبيان أصنافهم

(١) قلم الأستاذ د. أبو الوفا الغنيمي بحسب عن واصل مساهمة منه في تكريم الدكتور مذكور بمناسبة بلوغه السبعين عاما وقد وقع نشر الأبحاث التي قدمت بهذه المناسبة بعنوان: «دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور» بإشراف الدكتور عثمان أمين-القاهرة ١٩٧٤.

(٢) فضل الاعتزال ص ٢٤١.

(٣) ابن المرتضى لثنية والأمل ص ٤٧.

(٤) هو أبو أسعد الحاكم الجشعي المتوفى سنة ٤٩٩ هـ. صاحب كتاب «شرح العيون» اعتمدته فؤاد سيد في تحقيق طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار وقد نشر منه الطبعة الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات للمعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وأما بقية أجزاءه فما زالت مسخوطة ونحن لم نطلع على هذه المخطوطة ولكننا نقلنا ذلك عن للمحق.

(٥) فضل الاعتزال، ص ٢٤١.

(٦) الفهرست ص ٢٥١.

(٧) ميزان الاعتدال ٣٢٩/٤.

(٨) وفيات الأعيان ٦/٧.

(٩) لسان الميزان ٦/٢١٤.

(١٠) معجم الأئمة ٩/٢٤٧.

ومذاهبهم والظاهر أن هذا الكتاب ذو أهمية بالغة لأن صاحبه عندما أبدى رأيه في مرتكب الكبيرة وأنه في منزلة بين المنزلتين، كان يقصد بذلك الرد على المرجئة التي ادعت أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ولذلك فقد اصطدم واصل بالمرجئة اصطداماً مباشراً ورد عليهم رداً قوياً^(١) ولا بد أن يكون هذا الكتاب متضمناً لهذه الردود والمناظرات.

٣- كتاب التوبة: ذكره ابن النديم، والذهبي، وابن خلكان، وابن حجر، وموضوع هذا الكتاب وثيق الاتصال بالمبدأ الذي ظهرت بسببه فرقة المعتزلة وهو حكم مرتكب الكبيرة، وسوف نتعرض إلى هذه المسألة عند الحديث عن أصول المعتزلة.

٤- كتاب معاني القرآن: ذكره ابن النديم، وابن خلكان، وابن حجر، والدوادى^(٢) ويبدو أن هذا الكتاب في تفسير القرآن لأن بعض المصادر ذكرت أن واصل ابن عطاء روى عن الحسن التفسير فلعل هذا الكتاب قد ضمنه واصل مروياته من التفسير وربما أضاف إليها تفسيره لبعض الآيات حسب أصول الاعتزال التي أحدثها.

٥- كتاب الخطبة التي أسقط منها الراء: ذكرها جل المترجمين لواصل ووصفها القرزى بأنها رسالة طويلة لم يذكر فيها حرف الراء وهي إحدى بدائع الكلام. وقد وقع نشر هذه الخطبة بعناية الأستاذ عبد السلام هارون ضمن سلسلة «نواذر المخطوطات» المجموعة الثانية ومهد لها بمقدمة رائعة استغرقت خمس عشرة صفحة أما الخطبة فلم تستغرق سوى ثلاث صفحات أي من ص ١٣٤-١٣٦ وطبعت بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ/١٩٥١م.

٦- كتاب طبقات أهل العلم والجهل: ذكره ابن خلكان وياقوت، ويظهر أن أبا حليفة قد صنف في كتابه هذا مختلف الفرق الكلامية التي تخالفه في أصول الاعتزال كالجبرية والخشوية والمرجئة وغيرهم من الجهلة والسفلة—حسب تعابير رؤساء المعتزلة من بعد واصل—أما من قال بالاعتزال فهو من أهل العلم والمعرفة وقد نسب الحصري إلى واصل قولاً يفهم منه هذا الاحتمال^(٣).

٧- كتاب المنزلة بين المنزلتين: ذكره ابن النديم وابن خلكان والقرزى وياقوت وهو كما يتضح من العنوان يتعلق موضوعه يبحث الأصل الأول من الأصول التي قال بها واصل والذي بسببه اعتزل واصل عن حلقة الحسن وشرع في تأسيس مذهبه ولا

(١) انظر نماذج من رد واصل على المرجئة فضل الاعتزال ص ٢٤١.

(٢) طبقات المفسرين ٣٥٦/٢.

(٣) زهر الأدب ٤٧٣/٢ وانظر الملحق الخاص بأثار واصل ص ٣١٨ من هذا البحث.

يستبعد أن تكون أفكار واصل في هذا الكتاب شبيهة بما روته بعض المصادر^(١) عن مناظرة واصل لعمر بن عبيد في تسمية مرتكب الكبيرة.

٨- كتاب الخطب في التوحيد والعدل: ذكره ابن التديم وذكره ياقوت بعنوان «الخطب في التوحيد» ويبدو أن هذا الكتاب هو الذي ذكره المقرئى بعنوان «كتاب التوحيد». وورد في بحث للأستاذ اليسر نصري نادر بعنوان «علم الكلام»^(٢)، إن هذا الكتاب نشره «هوتسم» في المجلة الفنية لمعرفة علوم الشرق ص ٢٢٠ سنة ١٨٩٠م، وقد دفعني هذا القول إلى الجسد في الطلب للاطلاع على هذا الكتاب، وفعلا فقد تحصلت على نسخة مصورة لما أشار إليه الأستاذ نادر، ولكنني فوجئت بأن هوتسم لم ينشر كتاب واصل هنا وإنما كتب مقالا للتعريف بشيوخ المعتزلة مبتدئا بمؤسس المذهب واصل بن عطاء.

٩- كتاب السبيل إلى معرفة الحق: ذكره ابن التديم وابن خلكان وياقوت.

١٠- كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد: ذكره ابن التديم وابن خلكان وياقوت وقد أورد صاحب العقد الفريد^(٣) أهله الرسالة لم تجعل لها عنوانا بل ذكرها تحت عنوان «ما جاء في رد المأمون على الملحدين وأهل الأهواء» وتتضمن هذه الرسالة دعوة عمرو بن عبيد إلى الكف عن تفسير التنزيل بالرأى وتأويل الأحاديث تأويلا يبعدها عن الغرض الذي قيلت من أجله.

١١- كتاب في «الدعوة» ذكره ابن خلكان: ويبدو أن هذا الكتاب قد ضمنه واصل نصائحه إلى الدعاة الذين أرسلهم إلى العديد من الأمصار الإسلامية لينشروا مذهب الاعتزال، ويردوا على المناوئين للإسلام، وقد أورد القاضي عبد الجبار نصيحة واصل إلى حفص بن سالم عندما أرسله إلى ترمذ لمناظرة جهم في الإرجاء وتعتبر مزيجا من الاستدلال العقلي وأسلوب الدعوة.

١٢- كتاب «الفتيا»: ذكره المقرئى ويظهر أن هذا الكتاب قد تضمن فتاوى وأهل الفقهية لأن الرجل حسبيما ذكرت بعض المصادر قد بلغ رتبة الاجتهاد وكان من أقدر الناس على استنباط الأحكام الشرعية. حكى القاضي أن واصل كان من أعلم الناس بغامض الفتيا^(٤).

(١) لمالي المرتضى ١/١٦٥، فضل الاعتزال ص ٢٤٥.

(٢) أحد البحوث التي نشرت في كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة يبروت ١٩٦٧ ص ١٢١، وكذلك انظر كتاب «ملعب اللذة» عند المسلمين ليينس تعليق أبي ريدة هاشم ص ٨٠.

(٣) العقد الفريد ١/٣٤١ وانظر أيضا الملحق الخاص بالقر واصل.

(٤) فضل الاعتزال ص ٢٣٦.

١٣- خطبته في النكاح: أوردها القاضي عبد الجبار في طبقاته^(١) أولها «الحمد لله ذي النعم الشاملة والحجج الكاملة...» وخاتمتها «وقد أناكم فلان طالبا وصلكم وهو العزيز على قومه وخاطبا فلانة وباذلا من الصداق كذا فجزى الله من أحسن إحسانا».

١٤- خطبته في الرد على جعفر الصادق: في قضية العدل الإلهي ذكرها عبد الجبار^(٢) وابن المرتضى بلابنها «الحمد لله العدل في قضائه الجواد بعباده»، ونهايتها «فإن تقبل الحق تسعد به وإن تصدق عنه تنوء بإثمه».

كما أثر عن واصل بعض الآيات الشرعية سنوردها عند الكلام عن آثار واصل. ويتضح لنا من هذا العرض أن جل مؤلفات واصل تتعلق بمباحث علم الكلام ويمكن أن نصنفها حسب المواضيع التي تناولتها كما يلي:

١- أصول الاعتزال،

أ - كتاب المنزلة بين المنزلتين.

ب- الخطب في التوحيد والعدل.

ج- التوبة لأنه يتعلق بمصير مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا على توبة أو غير توبة.

٢- الرد على الفرق الكلامية:

أ - كتاب أصناف المرجئة.

ب- كتاب السبيل إلى معرفة الحق.

ج- كتاب الدعوة.

د - خطبته في الرد على جعفر الصادق.

هـ- كتاب طبقات أهل العلم والجهل.

٣- التفسير والفقه:

أ - كتاب معاني القرآن.

ب- كتاب الفتيا.

٤- الأدب:

أ - خطبته التي أخرج منها الرأه!

ب- أشعاره.

(١) م.ن ص ٢٣٨.

(٢) م.ن ص ٣٣٩.

٥- المواقف:

أ - رسالته إلى عمرو بن عبيد.

ب - خطبته في النكاح.

وبما يؤسف له أن هذه المصنفات قد فقدت ولم يبق منها إلا بعض الرسائل والخطب، ولو سلمت هذه المصنفات من التلف والاندثار لاستفدنا منها إفادة كبيرة، إذ بها نستطيع أن نعرف بدقة آراء وأصل ومنهجه في التفكير، كما أنها تعطينا صورة صادقة عن الصراع العقلي الذي كان سائدا في ذلك العصر، وتبرز لنا أيضا جهود وأصل وأتباعه في الدفاع عن العقيدة الإسلامية^(١).

ولعل السبب في إتلاف كتب وأصل ومن تبعه من رجال الاعتزال يرجع أساسا إلى العداء الشديد الذي كانت تغلّي به نفوس أهل السنة ضد المعتزلة، ولذلك ما إن سقطت دولة الاعتزال في عهد المتوكل^(٢) حتى هب أهل السنة يصبون جام غضبهم على المعتزلة وتصوروا أن استئصال هذا المذهب لا يكون إلا بالقضاء على كل أثر من آثارهم حتى يقضي عليهم وتطمس معالم ملابهم؛ ولذلك شنوا الغارة على كتبهم ومصنفاتهم بالإحراق والتدمير، وقد روت العديد من المصادر أحداثا كثيرة تصور لنا العصبية والصراع العنيف بين أهل السنة والمعتزلة من ذلك مثلا: كتاب المتوكل إلى الأمصار الإسلامية الذي يأمر فيه الناس بترك النظر والمباحثة في الجدل والترك لما كان عليه الناس في أيام المعصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليل، وأمر الشيوخ والحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة^(٣) وكذلك أيضا ما قام به بعض الخلفاء من بعده مثل القادر بالله والقائم بأمر الله فقد أصدر كل منهما مرسوما يتضمن التبرؤ من الاعتزال والرفض والظمن في كل الفرق الكلامية المخالفة للمذهب أهل السنة ويسمى «بالاعتقاد» القادري^(٤) والثاني «بالاعتقاد القائم»^(٥).

(١) وأصل بن عطاء وآراءه الكلامية ص ٩١ سليمان الشواشي.

(٢) أول خلفاء العصر العباسي الثاني وهو ما يسمى «بمعصر نفوذ الأتراك» تولى الخلافة سنة ٢٣٢هـ/ ٢٤٧هـ. مال إلى أهل السنة وعمل على نصرتهم وبكل بالشيعة والمعتزلة فمروج الذهب للمسعودي ٥/٥ طبع بيروت ١٩٧٤.

(٣) المسعودي: مروج الذهب ٥/٥ بيروت ١٩٧٤.

(٤) نية إلى الخليفة العباسي القادر بالله كان خاضعا لرجال الحديث حتى أنه أصدر كتاباً يتضمن تفضيل مذهب أهل السنة والظمن على المعتزلة ونقض آراؤهم وقد وقع على هذا الإشراف والقضاء والشهود والعقهاء والروعاظ وكان ذلك سنة ٤٢٠هـ/ ٢٩٠م (ابن كثير: البداية والنهاية ٦/١٧، ابن الجوزي: المنتظم ٤١/٨).

(٥) نسبة إلى الخليفة العباسي القائم بأمر الله تولى الحكم بعد أخيه القادر بالله وقد أصدر هو الآخر كتاباً

كما سجل لنا هذه الحقيقة اثنان من المستشرقين هما «أرنولد» و«نيبرج» يقول الأول: إن ثورة أهل السنة على المعتزلة بلغت حدا من النجاح في إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة يجعل المؤرخ مضطرا حتى الآن إلى الرجوع في معرفة تاريخهم ومناهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة وكتبوا عنهم بروح التعصب^(١) ويقول «نيبرج» في حديثه عن كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط: «هو من تركة المعتزلة ولا يخفى، على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر ذلك لما نزل بمنارله من الإحراق والتدمير وصب على رؤوس أصحابه من التقيح والتكفير...»^(٢).

تلاميذ واصل،

استطاع واصل بما وهب من عبقرية فلة وقطرة على الجدل والمناظرة، أن يجد مذهبه الاتباع والانتصار والمتمسكين لنشر الاعتزال والدعوة له في حياته وبعد مماته، وقد أشارت عدة مصادر إلى تلاميذ واصل أو أصحابه كما عبر عن ذلك صاحب طبقات المعتزلة^(٣) ولعل أولهم عمرو بن عبيد^(٤) الذي كان على مذهب أهل السنة ومن أصحاب الحسن البصري، ولكن واصل أواحه عن أهل السنة^(٥) وأقنعه بصحة رأيه في مرتكب الكبيرة، فاعتزل عمرو حلقة أستاذه الحسن وصار تابعا لواصل في المذهب، ولكن ليس معنى هذا أن عمرو بن عبيد تلميذ لواصل وربما هو زميله في الاعتزال، وقرينه في المذهب فضلا عن ومالتهما في الأخذ عن الحسن، بل إن بعض كتاب الفرق، اعتبروا عمرو بن عبيد أول من أقر واصل في تأسيس مذهب الاعتزال، ونافح عنه ودعا إليه، وبذلك لم يبق أى مجال للشك في أن عمرو بن عبيد لم يتعلم على واصل ولا أخذ على ذلك من اعتبار القاضي عبد الجبار لكل من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في طبقة واحدة وهى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة^(٦) بينما تلاميذ واصل جعلهم في الطبقة الخامسة^(٧).

سليما بالحدق والمغربية على المعتزلة والرافضة جاء فيه «وعلى الرافضة لمة الله وكلهم كفار ومن لم يفرهم فهو كافر: ابن الجوزي، المنتظم ٢٤٩/٨.

(١) يلبي، أدب المعتزلة ص ١٦.

(٢) مقدمة الانتصار للخياط ص ٥.

(٣) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ص ٢٥١.

(٤) الملل والنحل ٤٨/١ أمر سطر.

(٥) البغدادي: تاريخ بغداد ١٦٦/١٢.

(٦) فضل الاعتزال ص ٢٢٩.

(٧) م. ن ص ٢٥١.

ومن تلاميذ واصل الذين كانت لهم شهرة كبيرة الإمام زيد بن علي بن الحسن الذي تنسب إليه فرقة «الزيدية»^(١) من الشيعة وقد تتلمذ زيد على واصل وأخذ عنه الأصول الاعتقادية^(٢) وبذلك اعتنق زيد مذهب الاعتزال لأنه قد وجد في أصول هذا المذهب ما يفى بأغراضه السياسية وتمامها مع نوازع النفس كما وجد في شخصية أستاذه واصل بن عطاء ما يصبو إليه من مثل عليا كالجرأة في التفكير والزهد في الدنيا والثبات على المبدأ، ولذلك تغاضى عن موقف واصل من جده الذي جور عليه الخطأ في حربه لأصحاب الجمل، كما لم يأبه بمعارضة بعض أفراد البيت الهاشمي له في متابعتة لواصل فقد عاب عليه أخوه محمد الباقر في أخذه عن واصل لأنه كان يجرور الخطأ على جده ولأنه كان يتكلم في القضاء والقدر على خلاف مذهب أهل البيت^(٣) كما اصطلم مع ابن أخيه دفاعا عن واصل روى القاضي عبد الجبار أن جعفر الصادق قال لواصل: «أثبت بأمر تفرق به الكلمة وتطعن به على الأئمة وأنا أدعوك إلى التوبة» فرد واصل وتكلم زيد وأغلظ لجعفر وقال: «ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا ثم تفرقوا»^(٤).

ويمضي زيد بن علي في متابعة واصل والتمسك بمبادئ الاعتزال حتى في أخرج الظروف، حكى القاضي عبد الجبار عن أبي الحسين الحياط «أن زيد بن علي لما خرج على هشام بن عبيد الملك بالكوفة جاءه ابن الخطاب فقال: عرفنا ما تلعب إليه حتى نبايعك فقال له زيد: اتق الله فليس هذا وقت محنة فقال: لا أرضى إلا بها فقال له زيد: فاسمع مني أتى أبرأ إلى الله من القدرية (المجبرة) اللذين حملوا ذنوبهم على الله تعالى، ومن المرجئة اللذين أطمعوا الفساق في عفو الله مع الأحرار، ومن الرافضة اللذين رفضوا أبا بكر وعمر، ومن المارقة اللذين كفروا أمير المؤمنين، فقال له: لست بصاحبنا ثم توجه هو وأصحابه إلى المدينة يقولون ليك جعفر ليك جعفر»^(٥).

كما أعلن زيد في شيعته قبل الخروج أن الغرض من ثورته هو مقاومة الظلم والطغيان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نقل صاحب الفخرى في الآداب السلطانية

(١) عن فرقة الزيدية انظر النوبختي، فرق الشيعة بتحقيق إبراهيم الزين ص ٦٧ دار الفكر بيروت الملل والنحل ١/ ١٥٥، ابن شاذان، الكشي قوات الوفيات ٢/ ٣٥، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت، ومن المراجع الخليفة الشابي مباحث في علم الكلام ص ١٠٩، أبو وهبة الإمام زيد طبعة أولى دار الفكر العربي-واصل ابن عطاء سليمان الشواشي.

(٢) للال والنحل ١/ ١٥٥ لما في الفروع لهم على مذهب أبي حنيفة والشافعي (العلم الشامخ، للسبكي، ص ٧).

(٣) قوات الوفيات، لابن شاذان ٢/ ٣٥، ابن خلدون، تاريخ، ٣/ ٣٦٧، بيروت.

(٤) فضل الاعتزال ص ٢٣٩.

(٥) ابن طباطبا: الفخرى في الآداب السلطانية ١٢٠ مصر ١٩٢٠.

أنه قال: «والله كنت أستمعي من رسول الله ﷺ أن أرد عليه الخوض غدا ولم آمر بمعروف في أمته ولم أنه عن منكر».

يقول القاضي عبد الجبار: قال ابن برد إذ كان زيد بن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المنزلتين. وأن الإمام جعفر لا ينكر على واصل القول بالعدل، بل المنزلة بين المنزلتين يقول القاضي إن صحت الرواية^(١).

مذهب واصل الكلامي:

يقيم واصل منهجه الكلامي على ثلاثة أصول: كتاب الله تعالى الذي لا يحتمل التأويل، وخبر جاء مجيء الحجة، وعقل سليم ويشرح فيه لعلم الكلام وفق حكاية ابن عمرو والزعفراني وابن حفص ابن العوام قال: سمعت واصل يقول: لولا أنني أدعو الناس إلى العلم بالدين. يذكر اختلاف الناس في الفتيا، ما نظرت في حرف منه، ولكنني أطمع بذلك أن أجلبهم إلى العلم. وكان من أحلم الناس بغامض الفتيا^(٢). بين الشهرستاني أصول مذهب واصل ابن عطاء، الواصلي، فقال: إن «اعتزالهم يدور على أربع قواعد^(٣)»:

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى للزائدة على الذات من: العلم، والقدرة والإرادة، والحياة، وكانت هذه المقالة في بدنها غير تضييعة وكان واصل بن عطاء يشرح فيها على قول ظاهر وهو: الاتفاق على استحالة وجود إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قاله الجبائي، أو حالتان كما قاله أبو هاشم. مال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة وسنذكر تفصيل ذلك وكان السلف يخالفهم في ذلك، إذ وجدوا الصفات المذكورة في الكتاب والسنة.

القاعدة الثانية: القول بالقدرة الإنسانية أي الاقتداء الإنساني وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقي. وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاهى إليه شر

(١) فرق وطبقات الاعتزال ص ٤٦.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٤ أبو القاسم الجبلي، القاضي عبد الجبار، الحكيم الجشمي، تهايق: فواد السيد.

(٣) الملل والنحل ص ٥٧.

وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم. وهذا صحيح إذ التشريع الإلهي للإنسان إنما ينط بالمسئولية الإنسانية لذلك نرى أن من الحدود والتحذيرات إنما يتناسب مع التكليف الإنساني وإلا فكيف يعاقب الله إنسانا غير مسئول؟

قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بـ«افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحسن من نفسه الانتذار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة واستدل بآيات على هذه الكلمات.

ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري، كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرة واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر: خيره وشره، من الله تعالى. فإن هذه الكلمة كالجمع عليها عندهم، والعجب أنه حمل لها اللفظ الوارد في الخبر (أي الحديث) على البلاء والعافية والشدّة والراحة والمرض والشفاء والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى، دون الخير والشر والحسن والقبح الصافين من اكتساب العباد.

وكذلك أورده جماعة المعتزلة في «المقالات» عن أصحابهم.

القاعدة الثالثة: القول بالمسئلة بين المتزنتين، والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملّة- وهم وعيدية الخوارج- وجماعة يرجئون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل- على مذهبهم- ليس ركنًا من الإيمان، ولا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلق أيضا، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟

فنفكر الحسن في ذلك. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: انّا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المتزنتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن اعتزل عنا واصل. فسمى هو وأصحابه معتزلة.

ووجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً وليس هو بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار.

وتابعه على ذلك عمرو بن عبس، بعد أن كان موافقاً له في القدر وإنكار الصفات.

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب «الجل»^(١) وأصحاب «صين» إن أحدهما مخطئ، ولا بعينه. وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه أن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق، لا بعينه - وقد عرفت قوله في الفاسق - وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين. فلم يجوز قبول شهادة على وطلحة والزبير على أبقة بقل وجوز أن يكون عثمان وعلى على الخطأ.

هذا قول رئيس المعتزلة ومبدأ الطريقة: في أحلام الصحابة وأئمة المعتز.

(١) جرت موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب وبين فريق على رأسه عائشة وطلحة والزبير بن العوام الذي لم يقرأ له بالخلافة إلا بوعى بالخلافة في مسجد المدينة في يوم الجمعة ٢٥ من ذي الحجة سنة ٤٥هـ في ٢٤ يونيو سنة ٦٥٦م) وقد جرت المعركة بين الفريقين في موضع خارج البصرة يقال له الحبرة، وذلك في اليوم العاشر من جمادى الآخر سنة ٣٦هـ (٤ ديسمبر سنة ٦٥٦م) ولم يدخل البصرة إلا بعد ذلك بثلاثة أيام. وبعد ذلك بشهر دخل الكوفة حيث مهد له واليه الخلع الأشتر النخعي، السيل ومن هناك سار إلى المدائن، وحير الفرات عند الرقة؛ وفي سهل صيفين حارب جيش معاوية في سلسلة من المعارك استمرت من ذي الحجة سنة ٣٦ حتى صفر سنة ٣٧هـ (نوفمبر-يناير سنة ٦٥٧م) وكاد على أن ينال النصر الحاسم بفضل شجاعة الأشتر النخعي، وهناك فكر عمرو بن العاص في حيلة، بأن جعل جيوش الشام ترفع روقات من المصحف على أطراف الرماح، إشارة إلى أنهم ينوون الأسماء إلى حكم كتاب الله وانطلقت هذه الحيلة على جيوش المراق وطالبوا بالاحتكام إلى كلمة الله، ولم تتطوّل الحيلة على علي ولكن اضطر اضطراراً إلى قبول ما عرض لأن أنصاره طالبوا بذلك، وهكذا وافق على التكتيك، وذلك بأن يختار كل فريق حكاماً عنه فاختار معاوية عمرو بن العاص، واضطر علي - رغم معارضته - إلى قبول أبي موسى الأشعري حكماً مثله، واجتمع الحكمان في رمضان سنة ٣٧ (فبراير سنة ٦٥٨م) أو سنة ٣٨ في ربيع الأول سنة ٣٩ (مارس سنة ٦٥٩م) وكان أبو موسى الأشعري يرمي إلى جعل معاوية عبد الله بن عمر خليفة ولهذا استسلم لمعرو بن العاص في رأيه بأن معاوية على حق في المطالبة بدم عثمان، وكان قد شاع أن لعلي ضلماً في قتلته فخلع أبو موسى علياً، وتلاه عمرو بن العاص فخلع علياً ونصب معاوية خليفة، على الرغم من احتجاج أبي موسى على أن عمرو بن العاص فرط به وخدعه. انظر ملخص الإسلاميين ص ٨٦ د. عبد الرحمن بدوي والفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي ص ٢٥ د. محمد إبراهيم الفيومي.

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه في تفسير أحد الفريقين، لا بعينه، بأن قال: لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل على ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما-وفيه تفسير الفريقين وكونهما من أهل النار. وكان عمرو من رولة الحديث، معروفاً بالزهد.

يعلق د. بدوي فيقول: ويفصل عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق (ص ١١٧-١٢٠) القاعدتين الثالثة والرابعة، ولا يشير إلى الأولى أدنى إشارة، وهذا واضح لأنه باعتراف الشهرستاني نفسه كانت هذه القاعدة الأولى غير نضيجة عند واصل، وإنما نضجت فيما بعد بعد نفوذ الفلسفة اليونانية أي بعد واصل بحوالى مائة عام، ولهذا لا محل لها لنسبتها إلى واصل. أما القاعدة الثانية وهى الخاصة بخلق الإنسان لأفصاله، فأشار إليها عبد القاهر البغدادي إشارة خفيفة بأن قال: إن واصلاً وصاحبه عمرو بن عبيد دعوا الناس «إلى قول القدرية على رأى معبد الجهنى، فقال الناس يومئذ لواصل: إنه مع كفره قدرى. وجرى المثل بذلك فى كل كافر قدرى»^(١).

وهاك تفصيل ما قاله بالنسبة إلى القاعدة الثالثة: كان واصل من متبائى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق^(٢).

ويلج من بأسه، علمه أنه أنفد أصحابه إلى الآفاق، ويث دعائه فى البلاد قال أبو الهليل: بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم^(٣) فدخل قرمذ ولزم المسجد حتى اشتهر، ثم ناظر جهما فقطعه، ورجع إلى قول أهل الحق فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قول الباطل، وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة^(٤)، وعثمان الطويل^(٥) إلى أرمينية، فقال يا أبا حليفة: إن رأيت أن ترسل غيرى فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه فرد نعالى، فقال: يا طويل اخرج فلعن الله أن يستفك فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف، وأجابه الخلق^(٥).

(١) ص ١١٩ نشرة معنى الذين عبد الحميد القاهرة بدون تاريخ.

(٢) المنهرست لابن التميم ص ٥٦.

(٣) حفص بن سالم: من تلاميذ ومدرسة عمرو بن عبيد وقد تابع واصل و عمرو فى نظرياتهم العامة.

(٤) استجاب لدعوته فى الكوفة خلق كثير، وانضموا للمعتزلة.

(٥) عثمان الطويل: كان عثمان تاجراً، وقد كان أحد رجال مدرسة الحسن، ثم امتنع عنها واتهم لواصل.

ويقول القاضى عبد الجبار: وله فى الفضل والعلم منزلة لا تبغى. (نشأة الفكر ص ٤٨).

(٦) فرق وطبقات للمعتزلة ص ٤٤ القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمداني تحقيق د. على سامى النشار. عصام الدين محمد على.

ومن هذه الطبقة: بشير الرجال، وسمى رجالاً، لأنه كان له في كل سنة رحلة في حجيج أو غزاة، وكان عن خرج من المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ويايموه. وقاتلوا معه، وقتل معه، وقيل له: ما يسرع بك إلى الخروج على المنصور؟ فقال: أرسل على بعد أنخله عبد الله بن الحسن، فأتيته، فأمرني بدخول بيت فدخلته، فإذا بعبد الله بن الحسن مقتول، فسقطت مغشياً علي، فلما أفقت أعطيت الله (كلاً).

عثمان بن خالد الطويل وكنيته: أبو عمرو، وهو أستاذ أبي الهذيل وهو الذي بعثه واصل إلى أرمينية، كما قدمنا، وله في الفضل والعلم منزلة لا تخفى.

ومن هذه الطبقة: حفص بن سالم وهو الذي بعثه واصل إلى خراسان وناظر جهما فقطعه وأجابه خلق كثير، وغيره من أصحاب واصل، كالقاسم بن السعدى الذي بعثه إلى اليمن داعياً، وعمرو بن حوشب، وقيس بن عاصم، وعبد الرحمن بن قرة وابنه الربيع، والحسن بن ذكوان أجابه في الكوفة خلق كثير وسائر الدعاة الذين بعثهم.

واصل وأصول الفقه

وكان أول من كتب في هذا العلم في أصول الفقه الإمام الشافعى (١٥٠ / ٧٦٠- ٨٢٠ / ٢٤٠) حيث أمدى فيه رسالته المشهورة^(١) وعلى الرغم من تأخر هذا العلم في الظهور فإن ما تناوله واصل من مسائل لا يمكن إدراجها في غير هذا العلم، ومن بين آراء واصل في هذا المجال قوله: «النسخ يكون في الأمر والنهي دون الإخبار»^(٢).

ولعل الفصل الذي عقده أبو الحسين البصرى في كتابه «المعتمد»^(٣) والمتعلق بنسخ الأخبار وكذلك ما أورده الأمدى في كتابه «الأحكام»^(٤)، والمحلى في «شرح جمع الجوامع»^(٥) في هذا الغرض من شأنه أن يلتقى بعض الأضواء على رأى واصل في النسخ.

(١) واصل بن عطاء وآراءه الكلامية ص ٢٧٢.

(٢) العسكري، الأوائل ورقة ١٩٦، فضل الاحتزال، ص ٢٣٤ ومعنى الخبر هنا هو الوحي المتعلق بحادثة، راجع تعليق بينس على هذه المسألة (ملعب اللذة عند المسلمين هامش ص ١٢٥).

(٣) ج ١، ص ٢٠، ص ٤١٩.

(٤) ج ٣، ص ٢٠٥.

(٥) بهامش الآيات البيئات لأحمد المبادئ، ١٥٤/٣ يولاق مصر ١٨٧٢.

وكان قول واصل بعدم جواز نسخ الأخبار هو في الواقع تنزيه للذات الإلهية عن الاتصاف بالكلب وهو في الآن نفسه رد مباشر على قول الكيسانية بالبداء^(١) فقد أجمع أصحاب المقالات على أن للختار بن عبيد هو أول من قال بالبداء وذلك عندما نهيا لقتال جيش مصعب بن الزبير وزعم أن الله أنزل عليه الوحي يعلمه بالتصبر، ولكنه منى بالهزيمة التي أظهرت فساد تلك المعجزة الكاذبة، فلما مثل عن ذلك قال للختار: إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك ولكنه بدا له.

واستدل على رأيه هذا بدليل نقلى وهو قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ [الوعد]، ثم قال: «إذا جاز نسخ الأحكام جاز البداء في الأخبار»^(٢) وبعد أن لحقت الهزيمة بالشيعية أصبحوا يقبلون هذا القول كتفسير معقول لعدم تحقيق نبوءة النصر التي تنبأ بها إمامهم المهزوم^(٣)، ونتيجة لذلك صار القول بالبداء من بعد للختار وكنا من أركان عقيدة الكيسانية^(٤).

وقد شعر واصل بخطورة القول بالبداء لأنه يؤدي حتما إلى وصف الله بصفات الحوادث كالكلب والجهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- فتكفل بالرد على القائلين به، ومنع جواز نسخ الأخبار تنزيها للذات الإلهية عن الاتصاف بصفات النقصان ودرءا للتشبيه والتجسيم، وتابع المعتزلة واصلًا في هذا الرأي وردا على القائلين بالبداء، فالخطاب مثلا قد تعرض إلى هذه المسألة أثناء رده على ابن الراوندي فقال: «أَنَّ الفاعل الذي تبدو له البدوات في أفعاله إما ذلك لجهله بالأمور فإذا فعل فعلا وخير بخير ثم تبين أنه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عنه إلى غيره والموصوف بهذا متقوص والنقص من إعلام الحدث ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا»^(٥) وإلى جانب هذا الرأي فقد بظفرنا برأي آخر لشيخ المعتزلة الأول يقسم فيه الخبر إلى خاص وعام؛ ولهذا الرأي أهمية فائقة لأنه أول رأي أبدي في هذا الموضوع فضلا عن كونه من الآثار العلمية النادرة لمؤسس الاعتزال، وقد أبرز أبو هلال العسكري هذه الخاصية عند حديثه عن واصل فقال:

(١) معنى البداء، لغة الظهور، وفي اصطلاح المتكلمين حدوث أحوال جديدة ينشأ عنها تعليل في الإرادة الإلهية السابقة، وقد بين الشهرستاني أنواع البداء فقال البداء في العلم وهو أن يظهر له خلاف ما علم، ولا أظن عالما يعتقد هذا، والبداء في الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم، والبداء في الأمر وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعكسه بخلاف ذلك فدائرة المعارف الإسلامية، ٤٣٨/٤ الملل والنحل ١٤٩/١.

(٢) الملل والنحل، ١٤٩/١.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة «البداء» ٤٣٨/٣ تحرير فولد تسيهر.

(٤) الفرق بين الفرق ص ٣٨.

(٥) الانتصار ص ٩٥.

«وأول من قال الخبر خبران خاص وعام، فلو جار أن يكون العام خاصا جار أن يكون الخاص عاما ولو جار ذلك لجار أن يكون البعض كلا والكل بعضا والأثر خبرا والخبر أثر»^(١).

الحسن والقيح العقليين :

يلعب المعتزلة إلى أن العلم بالقيح والحسن من المعارف الضرورية التي يدركها العقل بل هي مركوزة فيه . وإذا كانت معرفة الحسن والقيح معرفة ضرورية وإذا كان الله عدلها في تكاليفه الشرعية فالعقل يدرك أن الله لا يفعل القبيح وواجب عليه فعل الحسن .

ولقد فرحوا على ذلك عدة قضايا وسعت الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة منها :

- عدم تعذيب أطفال المشركين .
- عدم تكليف العباد ما لا يطيقون .
- وجود الثواب والعقاب .
- عدم جوار إظهار المعجزة على يد الكاذبين .

وكما هو شأن للمعتزلة عندما يقررون رأيا يحرصون على تحديد المفاهيم ففرقوا بين الظلم والضرر، فقد يلحق الضرر بإنسان من غير ظلمه ثم بحثوا العلاقة بين الألم والضرر والقيح .

كتكليف إنسان بعمل شاق قد يلحقه ضرر- من غير ظلمه إذا قلنا الأمر المناسب، وقد يعجز الطبيب عملية جراحية فيلحق المريض الألم لكن من غير ظلم .

يرى البصريون أن ما هو من باب التفضل فلا يجب على الله منه شيء .

بينما يرى البغداديون: أن التفضل يأخذ معنى الوجوب .

ولقد سادت نظرية التحسين والتقيح العقليين، وكان لها أثرها على الفقهاء في التوسع في قواعد أصول الفقه العقلية لتوضيح الغاية الدينية واستخراج العلة للأحكام المعللة حتى فرز الأحكام وتصنيفها بين الحكم اللاتى والحكم للعلل الخاضع للقياس إنما هو في حقيقة الأمر وراءه نظرية التقيح والتحسين العقليين وكان من أوضح القواعد الأصولية تأثير القول بالاستحسان والمصالح المرسله .

وحين يقول الفقهاء فى شروط الرشد: العقل والتميز... بين وبين هو عين نظرية التقيح والتحسين العقليين. أما اعتراض بعض متكلمي المذاهب فإنه يرجع إلى قضية أخرى هى التحسين والتقيح الشرعيين.. ولا خلاف على ذلك، وكان أكثر المتكلمين على تعاطف تام مع المعتزلة وخاصة معتزلة البصرة الذين نقدوا مصطلح الذاتية الذى به البغداديون وأحلوا مكانه القول بالنسبية (الأحوال).

إشراء المعتزلة على أصول الفقه:

كان قول المعتزلة بنظرية «الاستحسان العقلى» هو القمة الشائعة التى بلغها الاعتزال.

وبفضل مقالة «الاستحسان العقلى» يبلغ المنهج العقلى عند المعتزلة أوجه وبفضلها يحتل المعتزلة مكانة ممتازة بين كبار المفكرين.

بقيت طويلاً شغل الأصوليين الشاغل ذلك أنها فتحت ميداناً جديداً رائعاً للبحث والنظر: ميدان البحث فى مقاصد الشريعة وأسرار أحكامها، أسمى فن «أصول الفقه» وبالرغم من أن أمهات الكتب فى «أصول الفقه» تسند تحريره إلى الشافعية إلا أن المعتزلة من دون شك كانوا هم طليعة هذا الباب كما هم طليعته فى ميادين أخرى.

والاستحسان العقلى الذى أخذ به الأحناف وهم أصحاب الرأى هو أن نتخذ «العقل» آلة لمعرفة «الحسن» من «القيح» من الأفعال أو معياراً نقيس به «الخير» و«الشر» أو مقياساً نميز به «الموجود» من «المعلوم» فالاستحسان العقلى مبدأ فلسفى إذن يطبق فى ميدانين اثنين يجب عليك التميز بينهما إن أردت فهم القضية.

فهناك فرق عظيم إذن بين تطبيق مبدأ الاستحسان العقلى لمعرفة الخير من الشر، وتطبيقه لمعرفة الموجود من المعلوم، فاصطلاح الاستحسان العقلى يدل على الاصطلاحين: علم الأخلاق، وعلم ما وراء المادة، ولكلا العلمين غرضه وغاياته وحقائقه ومحال أن نفهم ما يأتى فى كتب الفقه من خلط عجيب تظهر آثاره جلية فى تشعب الأقوال وتوقعها وتدافعها وتضاربها فى هذا الباب.

للاستحسان العقلى إذن تطبيقان: تطبيق فى ميدان الأخلاق وتطبيق فى ميدان ما وراء الطبيعة. وحكمنا على الاستحسان العقلى فى الأخلاق قد يكون غير حكمنا عليه فيما وراء الطبيعة؛ لذلك وجب التمييز بين التطبيقين^(١).

(١) راجع ما ذكرناه فى الجزء الخاص بأبى الحسن الأشعرى.

فمفهوم الاستحسان العقلي يطلق إذن على مسميين اثنين لا على مسمى واحد... عن هذا نشأ خلط الفقهاء وتضاربت أقوالهم أحيانا... فلو فتحت كتاب «أصول الفقه» وتصفحت منه الفهرست لوجدت هذين البابين:

١- باب معنى الحسن والقبح والخلاف في اتصاف الفعل بهما عقلا.

٢- باب تعلق حكم الله بالأفعال بناء على ما أدركه العقل فيها من حسن أو قبيح.

يقول محبوب بن ميلاد: فالمؤلف الأصولي كما توى يستعمل الاستحسان العقلي في المعنيين فهو في باب يتخذ آلة لمعرفة الحسن من القبح من الأفعال وهذا يخص السلوك أي الأخلاق. وهو في باب يمرج إلى الرب ليعرف حكمه في الأفعال فخرجنا من الأخلاق ودخلنا ما وراء الطبيعة وميدان «الموجود» ما دام الله تعالى حسب عبارة أبي نصر الفارابي «يحتل من فضيلة الوجود أعلى مرتبة».

نفهم الآن لم اتحصرت مشكلة الاستحسان العقلي في هذه النقطة:

هل الأفعال حسنة أو قبيحة في حد ذاتها أي في جوهرها؟ أم أن حسنها أو قبحها مستعاران أي أنها ليست حسنة لا قبيحة في حد ذاتها، وإنما حسنها نشأ عن كون الشرع أمر بها، وقبحها إنما نشأ عن كون الشرع نهى عنها؟ نفهم أن من قال أن الأشياء حسنة أو قبيحة في حد ذاتها فإنه يؤمن بأن العقل قادر على إدراك حسنها أو قبحها: وهذا بالضبط ما قال به المعتزلة. أما القائلون بأن الأشياء حسنة أو قبيحة لأن الشرع أمر بها أو نهى عنها فإنهم لا يقولون بالاستحسان العقلي بل يخبرون بتبع الأحكام والنصوص الواردة ويقبلون أنفسهم بها تاركين العقل في جانب فير محكميه في الأحكام وفي النصوص ملعين نزعتهم الجوهريّة في الجملة الشهيرة: «الشرع مثبت لا مخبر» يمتنع أن الشرع يقرر ما شاء، يقرر الحسن كما يقرر القبح وكان في إمكانه أن يقرر خلاف ما قرأ! وهذا هو شأن المثبت. أما لو كان مخبرا لا مثبتا لوجب عليه أن يكون مقيدا بصفات ما يخبر عنه، مخلصا لها، والقائلون بإثبات الشرع لا بإخباره هم أهل السنة وخاصة المسمين «بالسلف» ولا شك أن لكلا الحزبين حججا وبراهين يدلي بها. وقد ذكرها الفقهاء في كتب «أصول الفقه» وهي حجج متناوئة في القيمة متضاربة متلافعة.

يكفي أن نقول أن الفرق بين نزعة أولئك وهؤلاء فرق عظيم وأن الجو الذي يتنفس فيه أولئك ليس هو الجو الذي يتنفس فيه هؤلاء.

ولعل أحسن طريقة لبيان ذلك أن يحلل الإنسان كتاباً من كتب أصول الفقه يكون أسامه الاستحسان العقلي، وكتاباً آخر يكون أسامه مبدأ «السلف» القائل بأن الشرع مثبت لا مخبر... وهو تحليل لا يمكن إلا أن يكون شيقاً وممتعاً جداً بالنسبة للفكر الحلي النابض الجوال^(١)...

تبين لنا أن الاستحسان العقلي اصطلاح ينطبق على مسميين اثنين أو أنه مفهوم يطبق في ميدانين: ميدان الأخلاق من جهة وميدان ما وراء الطبيعة.

كان الاستحسان العقلي وإصداح المعتزلة بهذه المقالة بده بحوث جلية في تاريخ التفكير الإسلامي وفاتحة عهد جديد في الدراسات الفقهية الإسلامية ناهيك أنه كان أول محاولة منظممة في تاريخ الإسلام ترمي إلى استيعاب جوانب العقيدة الإسلامية بنظرة فلسفية شاملة وإلى المعتزلة- في هذا الباب- فضل عظيم في تأسيس علم يرمته هو من أهم العلوم الإسلامية وهو علم «أصول الفقه»...

وقد طبع «الاستحسان العقلي» هذا الفن بطابع لم يبل رغم مرور القرون وتغير العقول، حتى أن الأصولي مهما كانت نزعته ليجد نفسه بين اثنين: إما أن يتصر له ويؤسس عليه بحوثه أو يقاومه ويحاول دحضه والإتيان بمبدأ جديد غيره ليبنى عليه دراساته وتفكيره...

كانت معظم كتب «أصول الفقه» التي بقيت لنا من تأليف الشافعية ومن تأليف الحنفية، فالملكية والحنابلة ما كانوا ليحكموا العقل في بحوثهم.

أما الحنفية وأما الشافعية فإنهم كانوا أجراً في تحكيم العقل لقولهم بالرأى أو بالقياس... وما الرأى والقياس سوى باب من أبواب المنطق...

معنى الرأى الاجتهادى:

وردت في الرأى، آثار تلمذه، وآثار تلمذه، وللمذموم هو الرأى من هوى، والممدوح هو استنباط حكم النازلة من النص، على طريقة فقهاء الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، برد النظر إلى نظيره، في الكتاب، والسنة. وقد خرج الخطيب غالب تلك الآثار في «الفقيه والمتفقه»، وكذلك ابن عبد البر مع بيان موارد تلك الآثار، بالقول في ذلك: إن فقهاء الصحابة، والتابعين، وتابعيهم؛ جروا على القول بالرأى بالمعنى الذى

(١) للاستزادة يراجع: الفكر الإسلامى بين الأمس واليوم.

سبق «أعنى استبطاء حكم النازلة من النص»، وهذا من الإجماعات التي لا سبيل إلى إنكارها.

فضة الرأي

وقد قال الإمام أبو بكر الرازي في «الفصول»، بعد أن مسرد ما كان عليه فقهاء الصحابة، والتابعين من القول بالرأي: «إلى أن نشأ قوم ذو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفة لهم بطريقة السلف، ولا توفي للإقدام على الجسالة واتباع الأهواء البشعة التي خالفوا بها الصحابة، ومن بعدهم من أخلافهم، فكان أول من نفى القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث، إبراهيم النظام، وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس، ونسبهم إلى ما لا يليق بهم، وإلى ضد ما وصفهم الله به، وأثنى به عليهم - بتهوره وقلة علمه بهذا الشأن - ثم تبعه على هذا القول نفر من المتكلمين البغداديين، إلا أنهم لم يطمعوا على السلف قطعت، ولم يعيبوهم، لكنهم ارتكبوا من المكابرة، وجحد الضرورة أمرا بشعا، فرلوا من الطعن على السلف، في قولهم بالاجتهاد والقياس، وذلك أنهم زعموا أن قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم... لا على وجه قطع الحكم، وإبرام القول، فكانهم قد حسنوا مذهبهم بمثل هذه الجسالة، وتخلصوا من الشناعة التي لحقت النظام بتخطئه السلف، ثم تبعهم رجل من الحشوية جهول، - يريد داود بن علي - لم يدر ما قال هؤلاء، ولا ما قال هؤلاء، وأخذ طرفا من كلام النظام، وطرفا من كلام متكلمي بغداد، من نفاة القياس، فاحتج به في نفى القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان، من مشيى القياس، ومبطلية، وقد كان مع ذلك ينفي حجج العقول، ويزعم أن العقل لا حظ له في إدراك شيء من علوم الدين، فأنزل نفسه منزلة البهيمة بل هو أضل منها، اهـ.

وأبو بكر الرازي أطال النفس جدا في إقامة الحجة على حجية الرأي والقياس، بحيث لا يدع أي مجال للتشعيب ضد حجتيه، فالرأي بهذا المعنى، وصف مادح يوصف به كل فقيه، نتي عن دقة الفهم، وكمال الغوص، ولذلك تجد ابن قتيبة يذكر في «كتاب المعارف» الفقهاء بعنوان أصحاب الرأي، ويعد فيهم الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس رضي الله عنهم، وكذلك تجد الحافظ محمد بن الحارث الحشني، يذكر أصحاب مالك في «فضة قرطبة» باسم أصحاب الرأي، وهكذا يفعل أيضا الحافظ أبو الوليد بن الفرضي في «تاريخ علماء الأندلس»، وكذلك الحافظ أبو الوليد الباجي، يقول في شرح حديث الداء العضال من «الموطأ» في صدد الرد على

ما يرويه الثقلة عن مالك، في تفسير الداء العضال: ولم يرو مثل ذلك عن مالك أحد من أهل الراى من أصحابه «يعنى أهل الفقه، من أصحاب مالك».

أبو حنيفة بين الراى أو الثقل

وأما تخصيص الحنفية بهذا الاسم، فلا يصح إلا بمعنى البراعة البالغة فى الاستنباط، فالفقه حيثما كان صاحبه الراى، سواء كان فى المدينة أو فى العراق، وطوائف الفقهاء كلهم إنما يختلفون فى شروط الاجتهاد. بما لاح لهم من الدليل، وهم متفقون فى الاختلاف بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ولا يقتصرون على واحد منها، وأما أهل الحديث فهم الرواة الثقلة وهم الصيادلة، كما أن الفقهاء هم الأطباء، كما قال الأعمش، فإذا اجتزأ على الإفتاء أحد الرواة الذين لم يتفقهوا، يقع فى مهزلة، كما نص الراهرمزى فى «الفاصل»، وابن الجوزى فى «التليس»، و«أخبار الحمقى»، والخطيب فى «الفقيه والمتفقه»، على نماذج من ذلك، فذكر مدرسة للحديث هنا، عما لا معنى له^(١)، قال سليمان بن عبد القوى الطوفى الحنبلى فى شرح «مختصر الروضة» - فى أصول الحنابلة: «واعلم أن أصحاب الراى بحسب الإضافة، هم كل من تصرف فى الأحكام بالراى، فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغنى فى اجتهاده عن نظر ورأى، ولو يتحقق المناط، وتنقيحه الذى لا نزاع فى صحته، وأما بحسب العلمية فهز فى عرف السلف «من الرواة» بعد محنة خلق القرآن، علم على أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة، ومن تابعه منهم... ويبلغ بعضهم فى التشنيع عليه».

وأما ابن حزم فقد تبرأ من القياس جملة وتفصيلاً، فحفظ أبى حنيفة، وأصحابه من شتائمه مثل حظ باقى الأئمة القائلين بالقياس، والقاضى أبو بكر بن العربى عن قام بواجب الرد عليه فى «العواصم من القواصم»، وليس لابن حزم شبه دليل، فيما يدعيه من نفى القياس، غير المجازفة بنفى ما ثبت من الصحابة فى حجية القياس، وغير الاجترار على تصحيح روايات واهية، وردت فى رد القياس.

أعداء الراى - أعداء السنن

وأما ما وقع فى كلام إبراهيم النخعى وبعض أهل طبقة من القول بأن أهل الراى أعداء السنن، فيمعنى الراى للخالف للسنن المشاورة فى المعتقد يعنون به الخوارج،

(١) تنبيه على رد ما قاله بعض أهل العصر فى بعض كتبه «البنى».

والقدرة، والمثبته، ونحوهم من أهل البدع، لا بمعنى الاجتهاد في فروع الأحكام، وحمله على خلاف ذلك تحريف للكلم عن مواضعه، فكيف! والنخعي نفسه، وابن المسيب نفسه من أهل القول بالرأى في الفروع، رغم انصراف المتخيلين، خلاف ذلك.

ويحاول ابن حزم أن يكذب كل ما يروى عن الصحابة في القياس، لا سيما حديث عمر، مع أن الخطيب، وغيره يروون عنه بطرق كثيرة، بألفاظ متقاربة، وكذا عن باقي الصحابة، قال الخطيب، بعد أن روى حديث معاذ في اجتهاد الرأى في «الفقيه والمتفقه»: «وقول الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث، وكثرة روايته، وقد عرف فضل معاذ، وزهده والظاهر من حال أصحابه، الدين، والثقة، والزهد، والصلاح وقد قيل: إن عبادة بن نسي، رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه، واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم.

الاستحسان والقياس

نقطة الاستحسان:

يظن بعض الفقهاء أن الاستحسان عند الحنفية هو الحكم بما يشتهي الإنسان، ويهواه، ويلذه، حتى فسره ابن حزم في «أحكامه» بأنه ما اشتتهه النفس ووافقه، خطأ، كان، أو صواباً، لكن لا يقول بمثل هذا الاستحسان فقيه من الفقهاء، فلو كان هذا مراد الحنفية بالاستحسان، لكان للمخالفين الحق، في تقييدهم، والرد عليهم.

يرى فقهاء الأحناف أن إبطال الاستحسان ما هو إلا سبق قلم من الإمام الشافعي رضي الله عنه.

فلو صحت حججه في إبطال الاستحسان، لقضت على القياس الذي هو مذهبه، قبل أن يقضى على الاستحسان.

ومن الحكايات الطريفة في هذا الباب، ما يروى عن إبراهيم بن جابر أنه لما سأله أحد كبار القضاة في عهد الملقى بالله العباسي، عن سبب انتقاله من مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر، جابره قائلاً: «إني قرأت إبطال الاستحسان للشافعي، فرأيتة صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما احتج به في إبطال الاستحسان هو بعينه يطل القياس، فصبح به عندي بطلانه».

مثبتوه:

أما ما يقولون به فإنهم قالوه مقروناً بدلائله وحججه، لا على جهة الشهوة، واتباع الهوى. وإنما لما كان ما حسنه الله تعالى بإقامته الدلائل على حسنه، مستحسناً، جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان، فيما قامت الدلالة بصحته، وقد ندب الله تعالى إلى فعله، وأوجبه الهداية لمفاعله، فقال عز من قائل:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ أَكْثَرُ ۝ الْأَلْبَابِ ۝﴾ [الزمر] وروى عن ابن مسعود، وقد روى مرفوعاً إلى النبي ﷺ، أنه قال: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رآه للؤمنون سيئاً، فهو عند الله سيئ»، فإذا كنا قد وجدنا لهذا اللفظ أصلاً في الكتاب، توالسته، لم يمنع إطلاقه في بعض ما قامت عليه الدلالة بصحته على جهة تعريف المعنى وإفهام المراد.

الضرب بين الاستحسان والقياس :

وقد أطلق الفقهاء لفظ الاستحسان في كثير من الأشياء، وقد روى عن إياس بن معاوية أنه قال: «قيسوا القضاء، ما صلح الناس، فإذا فسدوا، فاستحسنوا»، ولفظ الاستحسان موجود في كتب مالك بن أنس، وقال الشافعي: استحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهما، فسقط بما قلنا، المتارعة في إطلاق الاسم، أو منعه، وإن نارعتا في المعنى، فلما لم يسلم خصمنا تسليم المعنى لنا، بغير دلالة، وقد اصطحب جميع المعاني التي نذكرها، مما ينظمه لفظ الاستحسان، عند أصحابنا، إقامة الدلالة على صحته، وإثباته بحجته.

ولفظ الاستحسان يكتنفه معنيان.

أحدهما: استعمال الاجتهاد، وغلبة الرأي في إثبات المقادير، الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلقات، قال الله تعالى: ﴿... وَتَبَوَّهْنَ عَلَى الْمَوْسِعِ قُدْرَهُنَّ عَلَى الْمَقْتِرِ قُدْرَهُنَّ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴾ [البقرة]، فأوجها على مقدار يسار الرجل وإعساره، ومقدارهما غير معلوم، إلا من جهة أغلب الرأي، وأكثر الظن، ونظيرها أيضا، نفقات الزوجات، قال الله تعالى: ﴿... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... ﴾ [البقرة]، ولا سبيل إلى إثبات المعروف من ذلك، إلا من طريق الاجتهاد، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مِثْلًا فَأَجْزَاءُ مِثْلَ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا... ﴾ [المائدة]، ثم لا يخلو المثل المراد بالآية، من أن يكون القيمة، أو النظر من النعم على حسب اختلاف الفقهاء فيه، وأيهما كان، فهو موكول إلى اجتهاد العبدلين، وكذلك أروش الجنائيات التي لم يرد في مقاديرها نص، ولا اتفاق، ولا تعرف إلا من طريق الاجتهاد، ونظائرها في الأصول أكثر من أن تحصي، وإنما ذكرنا منها مثالا يستدل به على نظائرها، فسمى أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحسانا، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن أحدا منهم القول بخلافه، وأما المعنى الآخر من ضربي الاستحسان، فهو ترك القياس، إلى ما هو أولى منه، وذلك على وجهين: أحدهما: أن يكون فرع يتجاذبه أصلا، يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما، دون الآخر لدلالة توجيهه، فسموا ذلك استحسانا، إذ لو لم يعرض شبه للوجه الثاني، لكان له شبه من الأصل الآخر، فيجب إلحاقه به.

وأغرض ما يجيء من مسائل الفروع، وأدقها مسلكا، ما كان من هذا القبيل، ووقف هذا الموقف لأنه محتاج في ترجيح أحد الوجهين على الآخر، إلى إتمام النظر،

واستعمال الفكر، والروية، في إلحاقه بأحد الاصلين دون الآخر... فنظير الفرع الذي يتجاذبه أصلاً، فيلحق بأحدهما دون الآخر، ما قال أصحابنا، في الرجل يقول لامرأته: إذا حضت، فأنت طالق، فتقول: قد حضت: إن القياس أن لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها، أو يصدقها الزوج، إلا أننا نستحسن فتوق الطلاق، قال محمد: وقد ندخل في هذا الاستحسان بعض القياس، قال أبو بكر: أما قوله: إن القياس أن لا تصدق، فإن وجهه أنه قد ثبت بأصل متفق عليه، أن المرأة لا تصدق في مثله في إيقاع الطلاق عليها، وهو: الرجل يقول لامرأته: إن دخلت الدار، فأنت طالق، وإن كلمت ريذاً، فأنت طالق، فقالت بعد ذلك: قد دخلتها بعد اليمين، أو كلمت ريذاً، وكليهما الزوج إنها لا تصدق، ولا تطلق حتى يعلم ذلك بينة، أو بإقرار الزوج، فكان قياس هذا الأصل يوجب أن لا تصدق في وجود الحيض، الذي جعله الزوج شرطاً لإيقاع الطلاق، وكما أنه لو قال: إذا حضت، فإن عبدى حر، أو قال: فأمرأتى الأخرى طالق، فقالت: حضت، وكليهما الزوج، لم يعتق العبد، ولم تطلق المرأة الأخرى فقد أخلت هذه الحادثة شيهاً من هذه الأصول التي ذكرنا، فلو لم يكن لهذه الحادثة غير هذه الأصول لكان سيئها أن تلحق بها، ويحكم لها بحكمها.

إلا أنه قد عرض لها أصل آخر، منع إلحاقها بالأصل الذي ذكرنا، وأوجب إلحاقها بالأصل الثاني، وهو أن الله تعالى لما قال: ﴿... وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكُنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي الْأَرْحَامِ...﴾ [البقرة]، وروى عن السلف، أنه أراد: من الحيض والحبل، وعن أبي بن كعب أنه قال: «من الامانة أن اتهمت المرأة على فرجها»، دل وعظه لئلا، ونفيه لها عن الكتمان، على قبول قولها في براءة رحمها من الحبل، وشغلها به، ووجود الحيض وعدمه، كما قال تعالى في الذي عليه الدين: ﴿... وَلَيَقِيَّ اللَّهُ رَهْ وَلَا يُبْخَسُ مِنْهُ شَيْئاً...﴾ [البقرة]، فوعظه ونهاه عن البخس والنقصان، علم أن المرجع إلى قوله في مقدار الدين فصارت الآية التي قدمنا أصلاً في قبول قول المرأة، إذا قالت: أنا حائض، وتحريم وطئها في هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طهرت، حل لزوجهما قريباً وكذلك إذا قالت، وهي معتلة: قد انقضت عدتي، صدقت في ذلك؛ وانقطعت وجبة الزوج عنها، وانقطاع الزوجية بينهما، وكان المعنى في ذلك أن انقضاء العدة بالحيض معنى يخصها، ولا يعلم إلا من جهتها، فيوجب على ذلك إذا قال الزوج: إذا حضت، فأنت طالق، فقالت: قد حضت، أن تصدق في باب وقوع الطلاق عليها، كما صدقت في انقضاء العدة، مع إنكار الزوج؛ لأن ذلك معنى يخصها، أعنى أن الحيض لا يعلم وجوده إلا من جهتها، ولا يطلع عليه غيرها، ولاجل ذلك أنها لا

تصدق على وجود الحيض، إذا علق به طلاق غيرها، أو علق به عتق العبد، لأنه إنما جعل قولها كالبينة في الأحكام التي تخصها، دون غيرها، إلا ترى أنهم قالوا إن الزوج لو قال: قد أخبرتنى أن عدتها انقضت، وأنا أريد أن أتزوج اختها، كان له ذلك، ولا تصدق هي على بقاء العدة في حق غيرها، وتكون عدتها باقية في حقها، ولا تسقط نفقتها، فصار كقولها: قد حضت، وله حكمان: أحدهما: فيما يخصها، ويتعلق بها، وهو طلاقها، وانقضاء عدتها، وما جرى مجرى ذلك، فيجعل قوله في كالبينة، والآخر: في طلاق غيرها، أو عتق العبد، فصارت في هذه الحال شاهدة، كإخبارها بدخول الدار، وكلام زيد إذا علق به العتق، أو الطلاق.

كتاب المستصفي للإمام الغزالي:

يكفي أن ننظر لكتاب خالد من كتب أصول الفقه - أعني «المستصفي من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي لفهم ما عسى أن يكون كتاب في أصول الفقه يكون أساسه الاستحسان العقلي، وبالرغم من أن الغزالي كان من أعداء المعتزلة قاومهم في غير ما مقالة من مقالاتهم، وبالرغم من أن الغزالي قاوم بالخصوص «الاستحسان العقلي» وحاول دحضه وتفنيد وبيان ضيق نطاقه أن طبق وحده لمعرفة الوجود وأسرار الوجود - بالرغم من كل هذا - فالمستصفي للغزالي مفعم بروح الاعتزال امتص زبدته ورحيقه ودفع بعض شططه وغلواته.

فكتاب المستصفي آية في التبويب والتصنيف والترتيب والنظام خلافا لمطولات الآداب العربية المتتارة بالاستطراد وبالفوضى وعدم الترتيب والنظام، لفظ واضح وعبرة مشرقة وتفكير مطرد مما يدل على أنه ثمرة عقل جبار يعرف المنطق وشروط المنطق من دقة وتسلسل في الاستنتاج وسير حسب منهج العقل وامتنثال لصرامة مبادئ العقل التي شرحتها وأعطيتها بعض حقها في مآلف فصولنا من البحث والتحليل. فالغزالي في كل هذا متأثر إلى حد بعيد بأهل المنطق وأهل الكلام عامة والمعتزلة خاصة. وإنك لتطالع الكتاب فتجد فيه الفصول المتعددة يذكر فيها المعتزلة وآراءهم ومقالاتهم، وتصديه لهم هذا التصدي الملح مما يدل على أنهم أثروا فيه تأثيرا عظيما أثناء تكوينه الفلسفي والكلامي.

وآثار الاستحسان العقلي ليست بادية في المستصفي خلال تبويبه ونظامه فحسب بل هي بادية في الاصطلاحات وفي التمييز بين مفاهيم فقهية كالحلال والحرام والمنسوب والمباح والمكروه إلى غير ذلك من الاصطلاحات الفقهية بل هي ظاهرة حتى في بعض

العبارات كهذه العبارة التي تطالعنا منذ الصفحة الأولى من الكتاب، قال: «فقد تناطق قاضي العقل وهو الحاكم الذي لا يعتزل ولا يبدل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزي العلل، بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطية كسل»^(١).

لاحظوا كيف يضيف الغزالي إلى شهادة الشرع شهادة العقل ويقول أنه القاضي الذي لا يعزل ولا يبدل.

يقول الغزالي في كتاب «المستصفى من علم الأصول»:

«اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعلم أولاً معنى الفقه، والفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع- يعني هذا هو المعنى الواسع لكلمة الفقه- يقال: فلان يفقه الخير والشر أى يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء- وهذا هو المعنى الضيق لكلمة الفقه- عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة- (أى يحكم المعنى الضيق لكلمة الفقه)- اسم الفقيه على متكلم فلسفى ونحوى ومحدث ومفسر يل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والتدب والكراهة وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً... وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله...»^(٢).

لم نفهم لم حصر الغزالي في كتابه «المستصفى من علم الأصول» أدلة الأحكام- في الكتاب والسنة والإجماع فقال: «فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه» وهو بعبارة أخرى- في حرف الغزالي- علم حجية القرآن وحجية السنة وحجية الإجماع أى كيف ولم ولأى مدى يمكن أن نتخذ من القرآن ومن السنة ومن الإجماع حجة على صحة الأحكام الشرعية المستمدة من القرآن ومن السنة سواء أكان ذلك بالاجتهاد الفردى أو بإجماع الأمة الإسلامية!^{١٤}.

في حين أن هناك أصوليين آخرين يضيفون إلى هذه الأصول الثلاثة أصلاً رابعاً هو القياس أو إعمال الرأى. وآخرون يستعاضون القياس بأصل آخر يطلق عليه اسم المصالح المرسلة، وهناك آخرون هم أصوليو الشيعة يطولون حجية الإجماع مثلما أبطل الغزالي حجية القياس أو الرأى وينكرون الإجماع أصلاً من أصول الفقه لقولهم بعصمة أئمتهم.

(١) راجع الغزالي: للمستصفى من علم الأصول، الجزء الأول ص ٢- طبعة مصطفى محمد- مصر- ١٩٣٧.

(٢) راجع الغزالي: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول ص ٣.

وهذا الاختلاف في الانتظار بين قائل بالإجماع ومبطل له وداع للقياس ومنكر له ومتصبر للمصالح المرسلة ومزدر لها بما يدلنا على أننا في ميدان يجب أن تنشط فيه العقول وأن تجول فيه قوة جبارة وثقة من نفسها فاتحة متعطشة إلى درك الحقائق والسعي وراءها والدأب متحفزة للفتح تحلوها نخوة الفتح!

على أي حال نحن في ميدان الاجتهاد والنظر!

ولا غرابة! ألم يكن ظهور «علم أصول الفقه» برمته فیتحا مجیدا من فتوحات الفكر والاجتهاد؟

فالكتاب والسنة الصحيحة من وحى السماء.

والقياس أو المصالح المرسلة أو الإجماع من إلهام الفكر وأصوات الأرض.

عمرو بن عبدة

عمرو بن عبدة بن ثاب، وثاب من سبي كابل من ثغور بلخ، وهو مولى لأك عرادة من يربوع بن مالك، وكنته عمرو أبو عثمان^(١). روى ابن يزداد^(٢) بإسناده عن صالح بن عمرو بن زيد قال: كان عمرو بن عبدة من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا قال صالح: وسئل ابن السماك فقيل صف لنا عمرو بن عبدة فقال: كان عمرو إذا رأيته مقبلاً توهمته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالساً توهمته أجلس للقعود، وإذا رأيته متكلماً توهمت أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له^(٣). وعن يحيى بن معين قال: حدثنا سفيان بن عيينة قال: قال ابن أبي عمير: ما رأيت أحداً أعلم من عمرو بن عبدة^(٤)، وكان رأى مجاهد وغيره، قال الجاحظ:

صلى عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب وحج أربعين حجة ماشياً، وبعبيره موقوف على من أحصر، وكان يحيى الليل بركعة واحدة ويرجع أية واحدة.

(١) فرق وطبقات المختلة ص ٤٨ القاضي عبد الجبار - تحقيق د. علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي. وهو: علي بن محمد بن الحسن بن يزداد (باللؤلؤ أو اللؤلؤ) العبدي - أبو تمام كان يتحمل الاعتزال ويقول: «يخلق القرآن وكان لغة في الحديث (للحيط المترجم)».

(٢) الإمام أبو زكريا يحيى بن معين البخاري حاشي خمساً وسبعين سنة توفي سنة ثلاث وثلاثين ومائتين. وجاء عنه أنه قال: «كتب يدي هذه ستمائة ألف حديث».

(٣) عمرو بن العبدة: العمريه هم أتباع عمرو بن عبدة بن ثاب مولى بني تميم وكان جده من سبي كابل، وما ظهرت البدع والفتن إلا عن أبناء السبيل كما روى الخبر، وقد شارك عمرو، وأصل في بدعة القدرة في ضلاله قولهما: بالمتزلة بين المتزلاتين، وفي دفعهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي. وزاد عمرو على وأصل في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفريقين المتقاتلتين يوم الجمل. وذلك أن أصلاً إنما رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي رضي الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، وزعم أن شهادتهما مردودة، وإن كانا من فريق واحد، لأنه قال بفسق الفريقين جميعاً. وقد اختلفت القدرة بعد وأصل وعمرو في هذه المسألة. فقال النظام، ومعمّر، والجاحظ في فريق يوم الجمل يقول وأصل. وقال حوثب وهاتم الأوقص: لمحت القادة وهلك الأتباع. وقال أهل السنة والجماعة بتصويب علي وأتباعه يوم الجمل. وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تاباً، فلما بلغ وادي السباع قتله بها عمرو بن جرهم فرقة ويشر علي قاتله بالنار. وهم طلبة بالرجوع فرمى ابن الحكم - وكان مع أصحاب الجمل - بسهم فقتله. وعافشة رضي الله عنها قصدت الإصلاح بين الفريقين فغلبها بنو الرداءة ونزعت على أمرها حتى كان من الأمر ما كان. ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما، فهو الكافر دونهم. هذا قول أهل السنة فيهم، والحمد لله على ذلك (الفرق ٧٢، ٧٣).

عمرو بن عبید وتعريف الفاسق،

وقد رويت مناظرته لواصل في الفاسق، وكيف يعرف الله تعالى وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قلذه (للإيمان)، فإن قلت لم يزل يعرف الله، فما حجتك وأنت لم تسم منافقا قبل القذف، وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قلذه قلنا لك. فلم لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف. وقال له: اليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلون به بدخول الشبهة؟ فأى شبهة دخلت على القاذف؟ فرأى عمرو، لزوم هذا الكلام، فقال: ليس بينى وبين الحق عداوة، فقبله وانصرف ويده في يد واصل. وكان يقول: اللهم اغثنى بالافتقار إليك. وقيل قال: يا أبا عثمان... لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق؟ قال: لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ إلى قوله: ﴿...وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور]. ثم قال: إن المنافقين هم الفاسقون، فكان كل فاسق منافقا، إذ كان الألف واللام، موجودين في باب الفاسق. فقال واصل: اليس الله تعالى قال: ﴿...وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة]، وقد قال تعالى في آية أخرى: ﴿...وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة]، فعرف بالألف واللام كما في القاذف، فسكت عمرو، ثم قال واصل: أأنت تزعم أن الفاسق يعرف الله؟.. وذكر ما قلنا... إلى آخره على ما روينا، ثم قال: يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء للحدثين: ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة، أم اختلفت فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقت عليه. فقال: أفليس نحمد أهل الفرق على اختلافهم يسمون أصحاب الكيبرة فاسقا، ويختلفون فيما عداه من أسمائه: فالخوارج تسميه: كافرا وفاسقا، والمرجئة تسميه: مؤمنا فاسقا، والشيعة تسميه: كافر نعمة فاسقا، والحنن يسميه: منافقا، فأجمعوا على تسميته بالفسق، فناخذ بالمتفق عليه، ولا نسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين، فقال عمرو: وما بينى وبين الحق من عداوة، والقول قولك، وأشهد من حضر أتى تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبي حنيفة، فاستحسن الناس ذلك من عمرو، إذ رجع من قول كان عليه، إلى قول آخر من غير شغب، واستدلوا بذلك على ديانته.

قال الشريف المرتضى: ما أورده واصل لعمرو غير لازم له؛ لأن عمرو كان يسميه فاسقا، وإنما كان عليه أن يبين هل يسمى بغير ذلك أم لا؟

قال الحاكم: وهذا اعتراض فاسد؛ لأن واصلًا ألزمه في مسألة القذف كما ذكرنا، ثم جعل هذا تأكيدًا بأن هذا القول مجمع عليه وما عداه مختلف فيه، ولم يهتم عليه

حجة، ولو جعل ذلك ابتداء دليل لم يصح. قلت: بل يصح عندنا مع قولنا بصحة الاستدلال بالإجماع المركب، كدليل قصر الإمامة في البطنية، وصورته هنا: أنهم أجمعوا على تسميته: فاسقا واختلقوا فيما عداه، وهو حكم شرعي، فلا يثبت إلا بدليل، ولا دليل على ما عدا للجمع عليه هنا.

وكان المنصور العباسي يبالغ في تعظيمه، حتى قيل له: إن عمرا خارج عليك فقال: هو يرى أن يخرج علي، إذا وجد ثلثمائة وبضعة عشرة مثله، وذلك لا يكون، ومروان فصلى عليه ودعا له وقال:

صلى الإله عليك من متوسد	قبرا مررت به على مروان
قبرا تضمّن مؤمنا متحفّا	عبد الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقي صالحا	أبقى لنا عمرا أبا عثمان

ومن أصحاب عمرو بن عبيد: خالد بن صفوان، وحفص بن العوام، وصالح ابن عمرو، والحسن بن حفص بن سالم، ويكر بن عبد الأعلى، وابن السماك، وعبد الوارث بن سعيد، وأبو غسان، ويشر بن خالد، وعثمان بن الحكم، وسفيان بن حبيب، وطلحة بن زيد، وإبراهيم بن يحيى المدني، أخذ ملهه عن عمرو بن عبيد، وحضر الحسن البصري، وله مناظرات بالكوفة والبصرة. ومنهم: صالح الدمشقي صاحب غيلان، وقد مر ذكره.

وروى: أن أبا علي ناظر بعضهم في الإرجاء، وأبو حنيفة والزيير حاضرا، فقال أبو حنيفة: إن أبا عمرو بن العلاء، لقي عمرو بن عبيد فقال له: يا أبا عثمان إنك أعجمي، ولست بأعجمي اللسان، ولكنك أعجمي الفهم، إن العرب إذا وعدت ألحزت، وإذا أوعدت أخلفت وأشد:

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف ليعادي ومنجز موعدى

فقال أبو علي: إن أبا عثمان أجابه بالمسكت قال له: إن الشاعر قد يكذب ويصدق. ولكن حدثني عن قول الله تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود] إن ملاها، أتقول صدق؟

قال: نعم، قال: فإن لم يملأها، أتقول صدق، فسكت أبو حنيفة.

وروى أن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو: شغلك الأعراب عن معرفة الصواب، إن الله يتعالى عن الخلف، والشاعر قد يقول الشيء وخلافه، فهلا قلت في إنجار الوعد والوعيد ما قال الشاعر:

إن أبا ثابت لمجتمع الرأي شريف الأبناء والبيت

لا يخلف الوعد والوعيد ولا بيت من ثاره على فوت

سكت أبو عمرو.

مبادئ مدرسة العمريّة^(١)

عمرو بن عبيد بن ثاب مولى بنى تميم، وكان جده من سبى كابل وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبابة، كما روى في الخبر.

وشارك عمرو وأصلا القدر، وفي قولهما بالمنزلة بين المنزلتين وفي ردعها شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب على، وزاد عمرو على وأصل في هذه فقال بفسق كلتا الفرقتين المستقتلتين يوم الجمل، وذلك أن أصلا إنما رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب على رضى الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، وزعم عمرو أن شهادتهما مردودة وإن كانا من فريق واحد، لأنه قال بفسق الفريقين جميعا.

وقد افترقت القدرية بعد وأصل وعمرو في هذه المسألة؛ فقال النظام ومعمرو والجاحظ في فريقى يوم الجمل يقول وأصل، وقال حوشب وهاشم الأوقص: لمجت القادة وهلك الاتباع، وقال أهل السنة والجماعة بتصويب على وأتباعه يوم الجمل، وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تابا، فلما بلغ وادى السباع قتله بها عمرو بن جرموز غرة، وبشر على قاتله بالنار، وهم طلحة بالرجوع، فرماه مروان بن الحكم - وكان مع أصحاب الجمل - بسهم فقتله، وعائشة - رضى الله عنها - قصبت الإصلاح بين الفريقين، فغلها بنو أزد وبنو ضبة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان، ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما فهو الكافر دونهم. هذا قول أهل السنة فيهم.

(١) قد مضت ترجمة عمرو بن عبيد (في ص ١٧٥) وأشارت إلى ذلك قريبا (في ص ١٨٠).

الباب الرابع

رجال مدرسة المترلة

﴿ أعلام وأفكار ﴾

أبو الهذيل العلاف

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي، نسبة إلى عيد القيس وقد كان مولاهم، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم^(١).

مولده :

سئل أبو الهذيل عن مولده فقال: ولدت سنة خمس وثلاثين ومائة^(٢).

دراسته وتبوعه :

أخذ العلم عن عثمان الطويل ولم يلتق واصلا ولا عمرا^(٣). نظر في شيء من كتب الفلاسفة^(٤) وطالع كثيرا من كتبهم وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وقدم بغداد سنة ٢٠٣هـ.

وروى لنا الخطيب البغدادي^(٥) في أوليته، قال: فأخبرني الصيمري، حدثنا محمد بن عمران المرزبان، حدثني أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار قال: روى أبو يعقوب الشحام، قال: قال لي أبو الهذيل: أول ما تكلمت أني كان لي أقل من خمس عشرة سنة - وهذا في السنة التي قتل فيها إبراهيم بن عبد الله الحسن بياخمرى - وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء، فبلغني أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم فقلت لعمي: يا عم! امض بي إلى هذا اليهودي اكلمه فقال لي: يا بني! هذا اليهودي قد غلب جماعة متكلمي أهل البصرة فمن أين لك أن تكلم من لا طاقة لك بكلامه؟ فقلت له: لا بد من أن تمضي بي إليه، وما عليك مني: خيلني أو غلبته. فلأخذ يبيدي، ودخلنا على اليهودي فوجدته يقرر الناس، الذين يكلمونه بنبوّة موسى، ثم يجحدون نبوة نبينا فيقول: نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقر به! قال: فدخلت عليه فقلت له: أسالك، أو تسألني؟ فقال لي: يا بني! أو ما ترى ما أفعله بمشايعك؟ فقلت له: دع

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٤ البغدادي.

(٢) الفهرست لابن التميم.

(٣) طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٤) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٧.

عنك هذا واختر إما أن تسألني، أو أسألك قال: بل أسألك: خبرني: أليس موسى نبينا من أنبياء الله قد صحت نبوته، وثبت دليله -تقر بهذا أو تحجده فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين: أحدهما أتى أثر نبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا وأمر باتباعه وبشهر به ونبوته - فلما كان عن هذا تسألني فأنا مقر بنبوته؛ وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد ﷺ ولم يأمر باتباعه ولا بشهر به، فلست أعرفه ولا أثر بنبوته، بل هو عندي شيطان مخرق، فتحير لما ورد عليه ما قلته له وقال لي: فما تقول في التوراة؟ قلت: أمر التوراة أيضا على وجهين: إن كانت التوراة التي أنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة محمد فهي التوراة الحق؛ وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق وأنا غير مصدق بها. فقال له: احتاج إلي أن أقول لك شيئا بيني وبينك فظننت أنه يقول شيئا من الخبر، فقلمت إليه فسارني وقال: أمك كذا وكذا، وأم من علمك، لا يكتى (أي يسبه هو ومن علمه). وقدر أتى أجب به فيقول: وثبوا بي وشغبوا علي. فاقبلت على من كان بالمجلس فقلت: أعزكم الله! أليس قد وقفتم على مسألته إياي، وعلى جوابي إياه؟ قالوا لي: نعم، فقلت: أليس عليه واجب أن يرد على جوابي؟ قالوا: نعم قلت لهم: فإنه لما سارني شتمني بالشتم الذي يوجب الحد، وشتم من علمي، وإنما قدر أن أتب به فيدعي أنا واثناه وشغبنا عليه؛ وقد عرفتمكم شأنه بعد انقطاعه. فاخذته الأيدي بالنعال فخرج هاربا من البصرة وقد كان له بها دين كثير فتركه وخرج هاربا لما لحقه من الانقطاع.

فماذج من مناظراته،

ومناظرات العلاف مع الفرق الأخرى كثيرة ومشهورة:

قال القاضي (عبد الجبار): ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقل كلام يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل.

ومن محاسنها أنه أتاه رجل فقال له: أشكل على أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد، فلم أجد عند أحد من مسألته شفاء لما أردته. فقلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل: إن بغيتك عند هذا الرجل، فأتك الله وألنني! فقال أبو الهليل: فماذا أشكل عليك؟ قال: آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة وآيات توهمني أنها ملحونة قال: فماذا أحب إليك: أجيبك بالجملة أو تسألني عن آية آية؟ فقال: بل تخبرني بالجملة. فقال أبو الهليل: هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لغته، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعونوا عليه؟ فقال: اللهم نعم! قال

أبو الهليل: فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل؟ قال: اللهم نعم! قال: فهل اجتهدوا في تكذيبه؟ قال: اللهم نعم! فقال: فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالناقضة أو باللحن؟ قال: اللهم لا! قال أبو الهليل: فتدع قولهم على علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟ قال: فأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله قال: كفاني هذا! وأنصرف وتفقّه في الدين^(١).

وتم شواهد كثيرة على مناظراته مع الثوبية؛ من ذلك مناظرته مع صالح بن عبد القدوس. قال المرتضى: «وناظر صالح بن عبد القدوس لما قال في العالم إنه من أصليين قديمين: نور وظلمة كنا متباينين فامتزجا: فامتزاجهما هو هما، أم غيرهما؟ قال: بل أقول هو هما فالزمه أن يكونا مجتزين متباينين إذ لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما. فانقطع وأنشأ يقول:

أبا الهليل! جزاك الله من رجل

فأنت حقاً لعمرى مفضل جدل

وصالح هذا كان ثوبياً معروفاً وروى أنه ناظره مرة وقطعه فقال: على أي شيء تعزم يا صالح؟ قال: استخير الله وأقول بالاثنتين، فقال أبو الهليل: فأيهما استخرت، لا أم لك؟ إلى غير ذلك من مناظراته.

كما روى محمد بن عيسى النظام قال:

مات لصالح بن عبد القدوس ابن، فمضى إليه أبو الهليل، ومعه النظام وهو غلام حدث، فرآه حزينا فقال: لا أعرف لجزعه وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزروع. فقال: إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك». قال: وما كتاب «الشكوك»؟ قال: كتاب وضعته، من قرأ فيه شك فيما كان حتى يترحم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان. قال أبو الهليل: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات! فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه^(٢).

وكان يساعده على الانتصار في المناظرة قدرته العظيمة على الاستشهاد بالشعر «قال المبرد: ما رأيت أخصم من أبي الهليل والجاحظ. وكان أبو الهليل أحسن مناظرة. شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت.

(١) طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٢) وقارن رواية الشهريست لابن النديم (البراء التي نشرها فرك في للجلد للمعلم إلى محمد شفيق)، لاهور سنة ١٩٥٥ ص ٥٦ من ٢١ ص ٥٧ من ٢، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٦٨٥ (بولاق سنة ١٢٧٥ هـ ١٨٨٨ م) للنية والأمل ص ٤٦.

قال ثمامة: وصفت أبا الهذيل للمأمون، فلما دخل عليه جعل المأمون يقول لى: يا أبا حفص، وأبو الهذيل يقول: يا ثمامة، فكذت أتقد غيظا، فلما احتفل المجلس، استشهد فى عرض كلامه بسبع مائة بيت فقلت: إن شئت فكننى، وإن شئت فسمنى.

وفاته:

قال ابن يزدان فى كتاب المصاييح . . . حدثنى أبو بكر الزبيرى، قال: كنت بسرمن رأى لما مات أبو الهذيل. فجلس الواثق فى مجلس التعزية وهذا يدل على أنه مات أيام الواثق ومات الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين. وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين على ما ذكر المرتضى^(١).

وذكروا أنه صلى عليه: أحمد بن أبى داود القاضى، فكبر عليه خمسا، ثم لما مات هشام بن عمرو، كبر عليه أربعاً، فيقول له فى ذلك فقال: إن أبا الهذيل كان يتشيع لبني هاشم، فصليت عليه صلاتهم، وأبو الهذيل كان يفضل عليا على عثمان، وكان الشيعة فى ذلك الزمان من يفضل عليا على عثمان، ومات الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، ومات أحمد بن داود فى سنة ثلاث وستين ومائتين، وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين، على ما ذكره المرتضى^(٢).

مؤلفات أبى الهذيل العلاف:

لم يذكر له ابن النديم «بالفهرست» فى الفصل الذى عقده له اسم أى كتاب من مؤلفاته. ولكنه ذكر فى باب «الكتب المولفة فى متشابه القرآن» أن لأبى الهذيل العلاف كتابا فى ذلك^(٣).

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الحياط فى كتابه «الاتصار» والد على ابن الراوندى الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم - اسم أى كتاب، رغم كثرة إشاراته إلى أبى الهذيل وملعبه (٣١ مرة)، وكنا نتوقع أن نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبى الهذيل. إنما يحكى آراءه دون إشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبى الهذيل، وهذا أمر يدعو إلى الدهشة الشديدة.

(١) طبقات العزلة ص ٤٨.

(٢) فرق وطبقات للعزلة ص ٥٨.

(٣) «الفهرست» ص ٣٦.

لكن ابن خلكان يذكر لنا اسم كتاب واحد لأبي الهذيل . قال : «ولأبي الهذيل كتاب يعرف بـ «ميلاس» . وكان ميلاس رجلاً مجوسياً ، فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من الثنوية ، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك»^(١) .

على أن صاحب «الفرق بين الفرق» يذكر ردوداً من المعتزلة ضد أبي الهذيل ، ولا بد أن تكون هذه الردود ردوداً على مؤلفات لأبي الهذيل قال عبد القاهر البغدادي : «وللمعروف بالمرحار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهذيل وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالة . وللمجالي أيضاً كتاب في الرد على أبي الهذيل في المخلوق يكفره فيه وجعفر بن حرب المشهور في ردعاء المعتزلة أيضاً كتاب سماه «توبيخ أبي الهذيل»^(٢) .

وكان أبو علي يقول : ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة ، وما كان في الدنيا بعد الصحابة أعظم عنده من أبي الهذيل ، إلا من أخذ عنه كواصل ، وعمر^(٣) .

مذهب أبي الهذيل

لخص الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» ما انفرد به أبو الهذيل الخلاف من سائر المعتزلة في عشر قواعد^(٤) :

الأولى : أن الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادرٌ بقدرته وقدرته ذاته ، حيٌ بحياة وحياته ذاته ، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع إلى السلوب أو اللوازم - كما سيأتي - والفرق بين قول القائل : «علم بلاته لا بعلم» وبين قول القائل : «عالم بعلم هو ذاته» - أن الأول نفى الصفة ، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هي بعينها ذات . وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقاتيم النصارى ، أو أحوال أبي هاشم .

(١) «وليات الأحيان» ج ٣ ص ٣٩٦ .

(٢) نشره الشيخ محمد محيى الدين عجلجيد .

(٣) فرق وطبقات للمعتزلة ص ٨٩ القاضي عبد الجبار .

(٤) الملل والنحل : (ج ١ ، ص ٩٢ - ٩٧) .

الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون البارئ تعالى مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثة: قال في كلام البارئ تعالى إن بعضه لا في محل، وهو قوله «كن»، وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار. وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعة: قوله في القدر مثل ما قاله أصحابه. إلا أنه قدرى الأولى (الدنيا) جبرى^١ الأخيرة. فإن ملعبه في حركات أهل الخلدن (الجنة والنار) في الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للبارئ تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها.

الخامسة: قوله إن حركات أهل الخلدن تنقطع، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم خلودا. وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار.

وهذا قريب من مذهب جهنم، إذ حكم بفناء الجنة والنار، وإنما التزم أبو الهليل هذا المذهب لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها - إذ كل واحدة لا تنتهى - قال: إني لا أقول بحركات لا تنتهى آخر، كما لا أقول بحركات لا تنتهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون.

السادسة: قوله في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة. وفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل؛ وجوز ذلك في أفعال الجوارح، وقال بتقدمها، فيفعل بها في الحال الأولى، وإن لم يوجد الفعل إلا في الحالة الثانية قال: فحال «يفعل» غير حال «فعل» ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة، وكل ما لا تعرف كيفيته... وقال في الإدراك والعلم الحادثين في غيره عند استماعه وتعليمه: إن الله تعالى يبدع فيهما فيه، وليس ما أفعال العباد.

السابعة: قوله في الفكر قيل ورود السمع: إنه يجب عليه أن يصرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ؛ وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً. ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن: كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح: كالكذب والجور.

وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى، ولا يقصد بها التقرب إليه . كالتقصّد إلى النظر الأول (أي القصد إلى النظر لإدراك وجود الله) والنظر الأول فإنه لم يعرف الله تعالى بعد. والفعل عبادة.

وقال في المكروه إذا لم يعرف التعمييض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب، ويكون وزره موضوعاً عنه.

الثامنة: قوله في الآجال والأرزاق إن الرجل إن لم يُقتل مات في ذلك الوقت. ولا يجوز أن يزداد في العمر أو ينقص. والأرزاق على وجهين: أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد. فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقاً - فقد أخطأ، لما فيه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله. والثاني: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد: فما أحل منها فهو رزق، وما حرم فليس رزقاً، أي ليس مأموراً بتناوله.

التاسعة: حكى الكعبى عنه أنه قال: إرادة الله غير المراد. فإرادته لما خلق هي خلقه، وخلقته للشيء - عنده - غير الشيء، بل الخلق - عنده - قول لا في محل وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً، بمعنى: مسمع ومبصر وكذلك لم يزل غفوراً، رحيماً، محسناً، خالفاً، رازقاً، مهيئاً معاقباً، موالياً، معادياً، آمراً، ناهياً - بمعنى أن ذلك سيكون.

العاشرة: حكى عنه جماعة أنه قال: الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر. ولا تخطو الأرض عن جماعة هم أولياء الله، معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر. فهم الحجة، لا التواتر. إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم.

صفات الله :

يرى أبو الهذيل أن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بأى وجه من الوجوه؛ ولهذا لم يجعل صفات الله معانى قائمة بذاتها، بل قال «إنها هى ذات الله: فعلمه هو ذاته، وقدرته هى ذاته. إنه تعالى عالم يعلم هو هو» ويحاول القاضى عبد الجبار أن يفهم من عبارة أبى الهذيل الأخيرة أنه يقصد أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، حى لذاته، «إلا أنه لم تتلخص له العبارة»^(١) أى لم يعبر تعبيراً دقيقاً، وهو بهذا يشبه ما يقوله أبو على الجبائى من «أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع (وهى القدرة، والعلم، والحياة، والوجود) لذاته»^(٢) وكان ابنه أبو هاشم الجبائى يقول إنه تعالى «يستحقها لما هو عليه فى ذاته» وهذا تعبير أدق من تعبير أبىه.

والأشعرى فى «مقالات الإسلاميين» يزيلنا إيضاحاً لرأى أبى الهذيل، فيقول : «قال أبو الهذيل : هو (أى الله تعالى) عالمٌ يعلم هو هو، وهو قادرٌ بقدرة هى هو، وهو حى بحياة هى هو. وكذلك قال فى سمعه وبصره وقلمه وعزته وعظمته وجلاله وكبرياته، وفى سائر صفاته لذاته، وكان يقول : إذا قلت إن الله : «عالم» أثبت له علماً هو الله، ونفيت عن الله جهلاً، ودلت على معلوم كان أو يكون وإذا قلت : «قادر» نفيت عن الله عجزاً، وأثبت له قدرة هى الله سبحانه، ودلت على مقدور. وإذا قلت : «له حياة» أثبت له حياة وهى الله، ونفيت عن الله موتاً وكان يقول : «له وجه» هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هو هو ويتأول قول الله عز وجل : ﴿وَلَتَصْنَعِ عَلَىٰ عِثِّي﴾ [طه] أى : يعلمى»^(٣).

وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن يتفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً واحداً بسيطاً، لا يشاركه فى القدم شيء، حتى ولا صفاته.

أما الأشعرى فيقول إن علم الله وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه هى صفات له أزلية، ونعوت له أبدية، وقد رأى المعتزلة فى ذلك إشراكاً له فى القدم والأولية وتعديداً للقديم، وساقوا الدليل التالى لإثبات رأيهم وتفنيد رأى الأشعرى :

(١) «شرح الأصول الخمسة» للقاضى عبد الجبار ص ١٨٣.

(٢) مللعب الإسلاميين ص ١٨٢.

(٣) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج ١ ص ٢٢٥.

الله تعالى «لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو : إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً، فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً، أو معلوماً ولا يجوز أن يكون معلوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. والأقسام كلها باطلة. فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته^(١)»

ومن أوائل الذين ردوا على أبي الهذيل في مذهبه هذا، ابن الراوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة»؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار» والرّد على ابن الراوندي الملحقه عن كتاب ابن الراوندي هذا ما يلي :

«قال صاحب الكتاب (أي كتاب «فضيحة المعتزلة») : وكان (أي أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله، وأن قدرته هي هو ثم قال (أي ابن الراوندي، رداً على أبي الهذيل) : فكان الله على قياس ملهيه علم وقدره، إذ كان هو العلم والقدرة، ثم قال (أي ابن الراوندي) : وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله.

وتكفل كتاب الانتصار للخياط ببيان ملهيب العلاف وهو يعرض للرّد على ابن الراوندي ونقطت منه ما يوضح ملهيه الكلامي..

نفي التشبيه :

كان أبو الهذيل ينفي عن الله أن يشبه خلقه على أي نحو كان ذلك الشبه. قال أبو الحسين الخياط في كتاب «الانتصار» ص ١٥ : «أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شيه خلقه من كل وجه ؛ ويشبه واحداً ليس بجسم ولا بلى هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾» [الشورى].

علم الله لا يتناهي :

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندي فأكلبه في نسبة هذا القول إلى أبي الهذيل. قال الخياط (الانتصار ص ١٦) : «وهذا كذبٌ على أبي الهذيل لا يخفاه به على أحد من أهل النظر. وسأعرفك ذلك إن شاء الله : أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول : إن الله - عز وجل - يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بلمات غاية ولا نهاية. هذا هو

(١) شرح الاصول الخمسة ص ١٨٣.

التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل. فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما علمه الله غاية ونهاية، وهو يعلم نفسه وليست بذى غاية ولا نهاية ؟

لها ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين، فيقول : إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم (به) والقدرة عليه والإحصاء له - فنعم، ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية أي : زوال وفناء وتقص - فلا .

العلاّف وتناهى مقدورات الله :

أثار العلاّف مشكلة تنامي مقدورات الله لدى المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ثم تتبع الخصوم، كان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل «البحث والنظر» أو البور والنظر، لا على سبيل التقرير وأصل المسألة هو : هل للمحدثات متناهية، أو غير متناهية؟ وهل لها آخر في القدرة، أم لا آخر لها ؟

ويظهر أن أبا الهذيل قرر أن لمقدورات الله نهاية؛ لأن للأشياء كلاً، والله تعالى قد ﴿ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الحج: ٢٨]. «والإحصاء والإحاطة لا يكون إلا لمتناه ذى غاية. قال (أبو الهذيل): فإذا انتهت أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتت لها كلا محصى محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: للذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات، وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً، لا يفنى ولا يزول، ولا يتبدل ولا يبدل» (١).

فقيل لأبي الهذيل : « أفليس (الله) هو المبقى لما يبقى منه، والمُسكن لكل ساكن منه، وللحيى لكل ذى روح؟ قال : بلى... فقيل له : فيجوز أن يبقى شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقّيته ولا يجوز منه إفناؤه، وأن يحيى شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إمامته ولا تحريكه ؟ قال : نعم ! ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله (ص ١٦) «فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده. ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل للحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركة والموت؛ لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضله منها بخروجه» (ص ١٧).

ويزيدنا عبد القاهر البغدادي^(١) إيضاحاً لموقف أبي الهذيل في هذه المسألة، وما يرد عليه من إلزامات بسببها، ولعل ثقافة الحلاف الفلسفية كان لها أثرها الواضح على بعض آرائه مثل التي تتبعها البغدادي في كتابه: الفرق بين الفرق كقوله بفناء مقدورات الله وقوله بفناء الجنة والنار. . . مثل هذه الآراء هي التي ساعدت ابن الراوندي من باب الكيد للإسلام، والجدل الثقافي أن يكثر من نقله ويحمل إليه مسائل أخرى عقد لها النظام كتاب الانتصار للدفاع عنه كما أثار خصوم المعتزلة للرد على الحلاف ولعل تورطه في بعض المسائل حجبه عن التأليف.

من هذه الآراء قال البغدادي :

«من آراء أبي الهذيل: قوله بفناء مقدورات الله - عز وجل - حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء، ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفتيان، ويبقى حيثئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرُونَ على شيء، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الأحوال على إحياء ميت ولا على إمامة حي ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء، ولا على إفناء شيء، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت.

وقوله في هذا الباب شرٌّ من قول من قال بفناء الجنة والنار، كما ذهب إليه جهنم، لأن جهنم وإن قال بفنائهما فقد قال بأن الله - عز وجل - قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر، بعد فناء مقدوراته، على شيء.

احتجاج المعتزلة :

وقد شنع من المعتزلة بـ «المردار» على أبي الهذيل في هذه المسألة، فقال : يلزمه إذا كان ولي الله عز وجل في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف، ثم حضر وقت السكون الدائم، أن يبقى ولي الله عز وجل أبداً على هيئة المصلوب.

وقد اعتل أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب باعتدائين :

أحدهما : دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل - عند قرب انتهائه مقدوراته - يجمع في أهل الجنة اللذات كلها، فيقون على ذلك في سكون دائم.

(١) الفرق بين الفرق، ١٢٢-١٢٤، القاهرة، بدون تاريخ.

واعذاره الثانى : دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلا به خصومه فى البحث عن جوابه».

والبغدادى يشير إلى ما قاله أبو الحسين الحياط فى كتابه «الانتصار» ص ١٧ (بيروت سنة ١٩٥٧) فيما يتعلق بالاعتذار الأول، وص ١٥ فيما يتعلق بالاعتذار الثانى، وقد أوردنا نص كلامه قبل هذا مباشرة.

البغدادى ورد على اعتذار الحياط:

وبين البغدادى فساد ما اعتذر به الحياط، فيقول: «واعذاره الأول عنه باطل من وجهين :

أحدهما : أنه يوجب اجتماع لذتين متضادتين فى محل واحد فى وقت واحد - وذلك محال كاستحالة اجتماع لذة وألم فى محل واحد.

الوجه الثانى : أن هذا الاعتذار لو صح لوجب أن يكون أهل الجنة - بعد فناء مقدرات الله عز وجل - أحسن من حالهم فى حال كونه قنادرا.

وأما دعواه أن أبا الهذيل إنما قال بفناء المقدرات مجادلا به غير منعتقد لذلك، فالفصل بيننا وبين المعتذر عنه كتب أبى الهذيل. وأشار فى كتابه الذى سماه بـ «الحجج» إلى ما حكيناه عنه، وذكر فى كتابه المعروف بكتاب «الاقوال» باباً فى الرد على الدهرية، وذكر فيه قولهم للموحدين: إذا جاز أن يكون بعد كل حركة حركة سواها، لا إلى آخر، وبعد كل حادث حادث آخر، لا إلى غاية - فهلا صح قول من رهم أن لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا حادث إلا وقبله حادث، لا عن أول ولا حالة قبله ؟ فأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما، وقال (أبى الهذيل) : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث. ولأجل هذا قال بفناء مقدرات الله عز وجل. وسائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية بفروق واضحة لم يهتد إليها أبو الهذيل فارتكب - لأجل جهله بها - قوله بفناء المقدرات.

وقد ذكرنا تلك الفروق الواضحة فى باب الدلالة على حدوث العالم فى كتبنا المؤلف فى ذلك»^(١).

ومعنى هذا أن الداعى إلى قول أبى الهذيل بفناء المقدرات هو القاعدة التالية وهى : أن ما له بداية فله بالضرورة نهاية. وما دامت المقدرات لها بداية؛ لأنها ليست

(١) «الفرق بين الفرق» ص ١٢٣ - ١٢٤.

قديمة بل حادثة خلقها الله، فإن لها نهاية قطعاً. وفي مقابل ذلك : فإن ما لا بداية له، لا نهاية له. وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو في إثباته لأولية وأبدية الحركة. وأبو الهذيل لم يقف إلى هنا إلا أنه طبق هذه القاعدة الأرسطية فيما يتعلق بما هو حادث أى ماله بداية.

أما رد عبد القاهر البغدادي عليه فيكون على أساس التفرقة بين الحالتين، والقول بأن ما له بداية فيمكن أن تكون له نهاية، بينما ما ليس له بداية فلا يمكن أن يكون له نهاية. وزعم أن هذا رأى «سائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام»، فهم في رصمه فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية فأقروا البداية للأولى، ولم يقرروا بالنهاية لمقدورات الله، أى قالوا بالأبدية لها دون الأولية - غير أننا لم نجد في «أصول الدين» للبغدادي ما يشير إليه هنا من أنه ذكر الفرق بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية في باب الدلالة على حدوث العالم ولا بد أن يكون ذلك في كتاب من كتبه المفقودة.

العلاف وجههم :

ورأى أبى هذيل في تنامى مقدورات الله سبقه إليه جهم بن صفوان الراسي، رأس المجبرة الخالصة فقد قال فيما رواه الأشعري: «قال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية، ولا قعالة آخر، وإن الجنة والنار تفتيان ويقضى أهلهما حتى يكون الله سبحانه أخيراً لا شيء معه، كما كان أولاً لا شيء معه» ثم يذكر الأشعري أن أهل الإسلام جميعاً قالوا : «ليس للجنة والنار آخر، وإنما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتمتعون وأهل النار لا يزالون في النار يُعذبون، وليس لذلك آخر، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية» ويورد رأى أبى الهذيل هكذا : «قال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كلا وجميعاً ولا يقدر الله عليه كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكونا دائماً»^(١).

العلاف والفلاسفة :

فإذا أردنا أن نقارن بين رأى أبى الهذيل هاهنا وبين رأى الفلاسفة المسلمين المعاصرين له، وجئنا رأياً للكندي يخالف رأى أبى الهذيل، وذلك في تقرير القاعدة المتعلقة بما له بداية، إذ يرى الكندي أنه «ليس كل ما له أول فله آخر، فكل (ذى) آخر

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٤ القاهرة سنة ١٩٥٠.

له بداية، وليس كل ذى بداية له آخر^(١) ولكنه رغم ذلك نراه فى كتابه فى «علة الكون والفساد» يومئذ إلى ما يدل على أنه يرى أن للكون نهاية، إذ يقول «فقد اتضح ان قوام الاشياء المراقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارئ الكون للكون. جل ثناؤه، وحفظ نظمها، إما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها فى الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم للمحرك لها من المشرق إلى المغرب، ومن قبل خروج مركز فلکها عن مركز الأرض، أعنى فى دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة، لكون نهاية الزمان التى بها تكون الأكوان^(٢)» على أنه نظر إلى ورود الفقرة الأولى مبتورة من سياقها، غير مدرجة ضمن رسالة؛ لهذا لا نعرف مدى صحة نسبتها إلى الكندي، وربما كانت لغيره وهو ما نرجحه، ونعتقد أنها مجرد عبارة علقها الناسخ فى المخطوط لمجرد الفائدة. وربما تتأكد صحة فرضنا هذا من مراجعة للمخطوط نفسه.

الغزالي والعلاف :

وقد تعرض الغزالي لهذه القضية بالتفصيل فى «تهافت الفلاسفة» حين بحث فى إبطال قول الفلاسفة فى أبدية العالم والزمان والحركة. «فإن العالم عندهم كما أنه أولى لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساد ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك، وأدلتهم الأربعة. فى الأولية جارية فى الأبدية، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق، فإنهم يقولون: إن العالم معلول، وهلة أولية أبدية، فكان المعلول مع العلة، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الخلود، وهو بعينه جار فى الانقطاع. وهذا مسلكهم الأول.

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا علم فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له «بعد» فيه إثبات الزمان.

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع، فلكذلك الوجود للممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان، إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فلنا نحيل أن يكون أزلياً، ولا نحيل أن يكون أبدياً، لو أبقاه الله تعالى أبداً، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له

(١) مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٣٢ وفيه رسائل للكندي، ورقة ٥. ولم ترد العبارة ضمن رسالة بل وردت على حدة. راجع «رسائل الكندي الفلسفية» لمحقق محمد عبدالهادى أبو ريدة ج ١ ص ٣٠ القاهرة سنة ١٩٥٠ وقد أصلحنا ما فى النص من غلط.

(٢) «رسائل الكندي الفلسفية» ج ١ ص ٢٣٦، ملحق الإسلاميين ص ٨٠.

آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول. ولم يُوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية له، فكذا في المستقبل. وهو فاسد، فإن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوفاً، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوفاً. وإذا قد تبين أن لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل، بل لمجور إبقائه وإنائه، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول^(١).

ابن رشد والعلاف :

وقد رد ابن رشد في «تهافت التهافت»^(٢). على ما يقوله الغزالي ها هنا، ويعنيها ما يقوله في المسلك الثالث، لأنه هو المسلك الذي سلكه أبو الهذيل العلاف، فيقول :

« إذ سلم لهم (أي للغزالي وأمثاله) أن العالم لم يزل إمكانه (أي أن إمكانه منذ الأول) وأن إمكانه يلحقه حالة تمتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك الحال ، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول - صح لهم أن الزمان ليس له أول ، إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان ، وتسمية من سماه «دهراً» لا معنى لها . وإذا كان الزمان مقارناً للإمكان ، والإمكان مقارناً للوجود المتحرك ، فالوجود المتحرك لا أول له .

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي فله أول، ففضية باطلة، لأن الأول يوجد في الماضي أولياً كما يوجد في المستقبل.

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج إلى برهان، لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي خير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك أن ما وقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين، أعني أن له ابتداء وانقضاء، وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء، ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء، لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد. ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض. ولذلك كانت هذه القضية صحيحة: إن كل ما له ابتداء فله انقضاء. وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح، إلا لو انقلب الممكن أولياً: لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن. وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشيء غير معروف،

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٧٧م.

(٢) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٣٠م.

وهو مما يجب أن يفحص عنه، وقد فحص عنه الأوائل: فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد، وأشد التزاما لأصل القول بالحدث - وأما عن الفرق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود، وإنما يدخل منه شيء شيء - فكلام عمود. وذلك أن ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان، وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطريقه، وله كل، وهو متناه ضرورة. وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم، بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية، وليس له كل، وإنما الكل لأجزائه. وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي - لأن كل مبدأ حادث هو حاضر، وكل حاضر قبله ماض - فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوقا له فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاءه التي يحصرها الزمان من طرفيه، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن، ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل: فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى لستنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود، لأنه لو كان كذلك لكان وجوده لا مبدأ، ولكن الزمان يحضره من طرفيه - كذلك نقول فيما كان مع الزمان، لا فيه، فالثورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان. وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي، كما لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا إذ كان لا يحصره الزمان. وإذا تصور موجود أولى أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده: أن يكون بهذه الصفة - فإنه إن كان أوليا ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الأولي لم يزل عادما الفعل، ولما لم يزل عادما الفعل فهو ضرورة متعنت، واللايق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله، فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أولى غير داخل وجوده في الزمان الماضي - فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي. فليس كل ما نقول فيه إنه لم يزل يجوز أن يقال فيه: قد دخل في الزمان الماضي، ولا أنه قد انقضى، لأن ما له نهاية فله مبدأ. وأيضا فإننا نقول فيه: «لم يزل^(١)» نفى لدخوله في الزمان الماضي، ولأن كل ما

(١) لم يزل : أولى.

له مبدأ والذي يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدأ، فهو يصادر على المطلوب، فإذاً ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزل فقد دخل في الوجود، إلا لو دخل الموجود الأزل في الوجود بدخوله في الزمان الماضي، فإذاً قولنا «كل ما ماضى فقد دخل في الوجود» - يفهم منه معنيان: أحدهما أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود، وهو صحيح. وأما ما مضى مقارناً للوجود الذي لم يزل، أى لا يتفك عنه، فليس يصح أن نقول: «قد دخل في الوجود»، لأن قولنا فيه: «قد دخل» - ضد لقولنا إنه مقارن للوجود الأزل. ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود، لا: من سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينفي أن يسلم أن هاهنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود، وهكذا كله بين كما ترى. وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال. ولو امتنع ذلك في الفعل لا تمتنع في الوجود: إذ كل موجود فعله مقارن له في الوجود.

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أوليا ووجوده أزليا - وذلك غاية الخطأ. لكن إطلاق اسم الحدث على العالم، كما أطلقه الشرع، أخص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث. وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداثي والفعل للمحدث ليس له أول ولا آخر.

قلت: «ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي».

ويرجح د. بلوى أن الإشارة تعني هنا طبعاً أبا السهل العلاف. وواضح من كلام ابن رشد هذا أن موقفه هو بعينه موقف الفلاسفة وهو أن: كل ما له ابتداء فله انقضاء. والعالم له ابتداء. إذن فالعالم له انتهاء^(١).

كلام الله

لقد اختلف المعتزلة في كلام الله «هل هو جسم، أم ليس بجسم؟ وفي خلقه - على ستة أقاويل:

(١) ملذمات الإسلاميين ص ١٨٥.

١- فالفرقة الاولى منهم يرون أن كلام الله جسم، وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

٢- والفرقة الثانية منهم يرون أن كلام الخلق عرض، وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يعقل الإنسان القراءة، والقراءة حركة، وهي غير القرآن وهذا قول النظام وأصحابه، وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد. وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه.

٣- والفرقة الثالثة من المعتزلة يرون أن القرآن مخلوق لله، وهو عرض، وأبوا أن يكون جسماً، وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه. فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال - وهذا قول أبي الهنيل وأصحابه. وكذلك قوله في كلام الخلق أنه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد.

٤- والفرقة الرابعة منهم يرون أن كلام الله عرض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد. وزعموا أن المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره - وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين.

٥- والفرقة الخامسة منهم أصحاب مُعمر : يرون أن القرآن عرض، والأعراض عندهم قسمان : قسم منها يفعله الأحياء وقسم منها يفعله الأموات. ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء. والقرآن مفعول، وهو عرض. ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة، لأنهم يحلون أن تكون الأعراض فعلاً لله. وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه، إن سمع من شجرة فهو فعل لها، وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه^(١).

وإذا استعرضنا المذاهب الأخرى في مسألة خلق القرآن وجدنا :

أ - أن الحشوية النزابت من الجنبلة ذهبت إلى أن هذا القرآن المتلّو في المحارب والمكتوب في المصاحف - غير مخلوق ولا مُحدث، بل قديم مع الله تعالى.

(١) « مقالات الإسلاميين » للإشعري ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

ب - ونخب الكلاية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أرلى قام بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد : تورا، وإنجيل، وزيور وفرقان، وأن هذا الذي سمعه وتلوه حكاية كلام الله تعالى، وفرقا بين الشاهد الغائب.

ج - وقالوا إن كلامنا هو الذي نسمعه وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى - وإلى هذا المذهب ذهب الأشعري^(١). وقالت الأشعرية : «كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة، وهو غير الله تعالى، وخلاف الله تعالى، وهو غير علم الله تعالى، وإنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد»^(٢).

د - «واختلفت المرجحة في القرآن: هل هو مخلوق أم لا ؟ على ثلاث مقالات: فقال قائلون منهم إنه مخلوق، وقال قائلون منهم إنه غير مخلوق، وقال قائلون منهم بالوقف وإنا نقول: كلام الله سبحانه لا نقول أنه مخلوق ولا غير مخلوق»^(٣).

هـ - «وكل الخوارج يقولون يخلق القرآن»^(٤).

٦ - أما الروافض الشيعة فقد اختلفوا إلى فرقتين :

أ - «الفرقة الأولى - منهم هشام بن الحكم وأصحابه: يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق. وزاد بعض من يخبر على المقالات في الحكاية عن هشام، فزعم أنه كان يقول: لا خالق ولا مخلوق، ولا يقال أيضاً: غير مخلوق، لأنه صفة، والصفة لا توصف - وحكى زرقة عن هشام بن الحكم أنه قال: القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموع فقد خلق عز وجل الصوت المقطع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والركاء، لا هو هو، ولا غيره».

ب - والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه مخلوق محدث، لم يكن ثم كان - كما تزعم المعتزلة والخوارج -، وهؤلاء قوم من المتأخرين منهم»^(٥).

٧ - أما ابن حزم فيرى أن «القرآن» اسم مشترك يطلق على خمسة معان هي:
١ - كلام الله حقيقة.

ب - الصوت الملفوظ من القرآن.

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٢) «الفصل» لابن حزم ج ٣ ص ٥.

(٣) مقالات الإسلاميين، ١/ ٢١٥.

(٤) مقالات الإسلاميين، ١/ ١٧٤. (٥) الكتاب نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.

ج - المفهوم من ذلك الصوت.

د - المصحف.

هـ - المستقر في الصلور من القرآن.

فهذه خمسة معان يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن، وأنه كلام الله ويخبر عن كل واحد منها إخباراً صحيحاً بأنه القرآن، وأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة اللذين أجمع عليهما جميع الأمة. وأما الصوت فهو هواء متدفق من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفيتين إلى آذان السامعين، وهو حروف الهجاء، والهواء. وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق، بلا خلاف، قال الله - عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُلٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيَبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم]، وقال تعالى: ﴿يَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء]، واللسان العربي، ولسان كل قوم هو لغتهم. واللسان واللغات كل ذلك مخلوق بلا شك.

والمعاني المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة إنما هي: الله تعالى، والملائكة، والنبيون، وسموات وأرضون وما فيهما من الأشياء، وصلاة، وزكاة، وذكر أمم خالية، والجنة والنار وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين. وكل ذلك مخلوق، حاشا الله وحده لا شريك له خالق كل ما دونه.

وأما المصحف وإنما هو ورق من جلود الحيوان، ومركب منها، ومن مداد مؤلف من صمغ وزاج وحفص وماء، وكل ذلك مخلوق، وكذلك حركة اليد في خطه، وحركة اللسان في قراءته، واستقراء كل ذلك في النفوس - هذه كلها أعراض مخلوقة، وكذلك عيسى - عليه السلام - هو كلمة الله، وهو مخلوق بلا شك، قال الله تعالى: ﴿...إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَتِهِ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى...﴾ [آل عمران].

وأما علم الله تعالى فلم يزل (أي فهو أزل)، وهو كلام الله تعالى، وهو القرآن، وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى أصلاً. ومن قال إن شيئاً خير الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل الله عز وجل شريكاً.

وتقول إن الله - عز وجل - كلاماً حقيقة، وإنه - تعالى - كلم موسى وعمن كلم الأنبياء والملائكة - عليهم السلام - تكليماً حقيقة لا مجازاً. ولا يجوز أن يقال البتة إن الله تعالى: «متكلم»، لأنه لم يُسم بذلك نفسه. ومن قال إن الله تعالى «مكلم موسى» لم ننكره؛ لأنه يخبر عن فعله تعالى الذي لم يكن ثم كان. ولا يحل لأحد أن يقول:

إنما قلنا إن الله تعالى كلاما لنفى الحرس عنه، لما ذكرنا قبل من أنه: إنه كان يعنى الحرس المعهود فإنه لا يتنى إلا بالكلام المعهود الذى هو حركة اللسان والشفيتين، وإن كان إنما ينفى خرسا غير معهود فهذا لا يعقل أصلا ولا يفهم. وأيضا فيلزمه (على هذا الادعاء) أن يسميه تعالى شماما لنفى الحشم عنه، ومتحركا لنفى الحذر. وهذا كله إلحاد فى أسمائه عز وجل. لكن لما قال تعالى إن له كلاما قلناه وأقررنا به، ولو لم يقله عز وجل لم يحل لأحد أن يقوله^(١).

ورأى أبى الهذيل فى مسألة خلق القرآن يلخصه الاشعري فى «مقالات الإسلاميين»^(٢) فيقول:

كان أبو الهذيل يقول: «إن الله - عز وجل - خلق القرآن فى اللوح المحفوظ. وهو عرض. وإن القرآن يوجد فى ثلاثة أماكن: فى مكان هو محفوظ فيه، وفى مكان هو مكتوب فيه، وفى مكان هو فيه متلو ومسموع. وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد فى أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحركاً أو رائلاً فى الحقيقة، وإنما يوجد فى المكان مكتوباً أو مستلواً أو محفوظاً، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عدم أو وجدت كتابته فى الموضع وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً إليه، فكل ذلك القول فى الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب، وإن الله سبحانه إذا أنفى الأماكن كلها التى يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عدم وبطل. وقد يقول أيضاً إن كلام الإنسان يوجد فى أماكن كثيرة محفوظة ومحكىا.

والى هذا القول كان يلعب محمد بن عبد الوهاب الجبائى.

الاستطاعة

معنى الاستطاعة هو أن القدرة متقدمة على مقدورها، غير مقارنة له. وتسمى أيضاً قوة وطاقة.

وقد بحث المتكلمون فى أن القدرة هل يجب أن تتقدم على مقدورها، أم لا يجب.

ويفرقون بين المقدورات بأنها على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومولد كالصوت.

ومن رأى المعتزلة أن القدرة متقدمة على مقدورها؛ ومن رأى للمجبرة أنها مقارنة له.

(١) ابن حزم: «الفصل فى اللال والأهواء والنحل» ج ٣ القاهرة سنة ١٣٧١هـ. والحشم: مسقوط الحياشيم. والاششم: من لا يكاد يشم شيئاً، أى لا يجد رائحة طيب أو نق.

(٢) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ القاهرة سنة ١٩٥٤م.

قال الأشعري في وصف مذهب المعتزلة في هذه المسألة: «أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده. وهي غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه».

لكنهم اختلفوا في الاستطاعة هل تبقى، أم لا:

«فقال أكثر المعتزلة إنها تبقى وهذا قول أبي الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والإسكافي وأكثر المعتزلة.

وقال قائلون: لا تبقى وقتين، وإنه يستحيل بقاؤها؛ وإن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المدومة، ولكن لا يجوز حلوله مع العجز، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة - وهذا قول أبي القاسم البلخي وغيره من المعتزلة^(١).

فالفريق الأول ومنهم أبو الهذيل يرون أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه من أفعال؛ أما الفريق الثاني فيرى أنها تزول بانتفاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد، أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة. ولا بد أن أصحاب الفريق الثاني هم من يرون أن العرض لا يبقى زمانين، والاستطاعة عندهم عرض، فلا بد من خلقها عند مباشرة كل فعل، ونحن نعلم^(٢). أن أبا القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩هـ) قد قال بهذا الرأي الذي قال به الأشاعرة فيما بعد في القرن الخامس، وخصوصاً الباقلاسي وإمام الحرمين.

لكن رأى أبي الهذيل صريح في أن «الاستطاعة يحتاج إليها فعل الفعل؛ فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه. وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل، ويكون عجزاً عن فعل؛ لأن العجز عندك لا يكون عجزاً عن موجود، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معلومة. وجوز وجود أقل قليل الكلام مع الحرس، وجوز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة، ولم يجوز وجود العلم مع الموت، ولا وجود الإرادة مع الموت^(٣).

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٢٧٥ القاهرة سنة ١٩٥٠.

(٢) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ٤٤ القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٣) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٦.

الجواهر الفرد (الذرة)

يقول أبو الهليل^(١) «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره، وإن الحُرْطلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ»

وأجار أبو الهليل على الجزء الذي لا يتجزأ: الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره ويفارق غيره، وأن يفرد (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له، ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلا للجسم، وأجار عليه من الاعراض ما وصفنا (أي الحركة والسكون إلخ)».

وكان يخالفه في هذا القول النظام^(٢)، الذي كان يرى أن التجزؤ يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، وكان يقول: «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائزٌ تجزئته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ».

فأبو الهليل إذن من دعاة الملعب البدري، وربما كان أول من دعا إليه بين المسلمين، وتبعه في ذلك معمر بن عباد وهشام القوطي، وكانا معاصرين له (ولا نعلم تاريخ وفاتيهما بدقة).

والجواهر الفرد عنده لا طول له ولا عرض ولا عمق - وهذا هو تعريف النقطة. فهل كان يتصور الجواهر الفرد على أنه نقطة ؟ هذا هو ما يستخلص من تعريفه. ولا محل إذن لشك ينس في ذلك شكاً هو أميل إلى نفي الشك حين قال: «وإننا أميل إلى الشك في أن التكملمين في هذا العصر الباكر كانوا يتصورون - عن شعور تام - أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط، وإن كانت الآراء التي عرضتها (يشير إلى ما نقله عن «مقالات الإسلاميين» من آراء أبي الهليل ومعمر وهشام في تعريفهم الجواهر الفرد والجسم) قد تدل في ذاتها على ذلك، أعني أن النقطتين تكونان خطأ»^(٣).

(١) الأشعري : «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ١٤، القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٢) الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٦.

(٣) «ملعب اللرة عند المسلمين» ترجمة أبي ويلدة ص ٦ القاهرة سنة ١٩٤٦.

يقول د. بدوى : ونحن نعلم أن اللريين اليونانيسين الاوائل (ليوقس يوديمقرطس) كانوا يرون أن اللرات هى أجسام لا تقبل القسمة ، وهى غير مرئية ، ولا تختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الشكل والحجم ، وهى تجمتع وتفترق فى الحلاء ، ويتولد عن ذلك كون الأشياء وفسادها ، وتختلف الأشياء باختلاف أوضاع الذرات فى تأليفها . وقد شبهه مؤلف كلمات مختلفة المعانى ، وصفات الأجسام تتوقف إذن إما على شكل اللرات أو على ترتيبها وحركاتها ومع ذلك فالكيفيات المحسوسة ليست كلها موضوعية تنسب إلى الأشياء نفسها . وإنما الصفات الموضوعية التى فى اللرات هى : الشكل ، الصلابة ، العدد ، الحركة ، وفى مقابل ذلك نجد أن الحار والبارد ، والطعوم والروائح والألوان هى مجرد مظاهر محسوسة ناشئة عن أشكال أو تأليفات خاصة للذرات ، ولا تنسب إلى اللرات نفسها . وحركة اللرات تتعين بقوانين ثابتة . فكما يقول ليوقس : «لا شئ يحدث دون سبب ، بل كل شئ يحدث عن سبب وبالضرورة»^(١) والحركة الأصلية للذرات تجعلها تدور وتصطدم فى كل الاتجاهات مما يتولد عن دوامة ، ينجم عنها أن الأجزاء الأثقل تذهب إلى المركز بينما الأخف تغدو إلى المحيط وتقلها الذى يجعلها تميل نحو المركز هو أثر من آثار حركتها الدوامية وعلى هذا النحو تنشأ حوالم كثيرة وتفسد .

وقبال بالملهب الذرى فى الهند مدرسة «يشسمل وأصحاب ملهب الجينا وبعض اللغوس البوذية ، لكنهم أضافوا إلى اللرات كفيات محسوسة ، ولم يستخدموا فكرة الحلاء .

ولا ندرى هل عرف أبو الهذيل الملهب الذرى من الهنود أو من الفلسفة اليونانية . ذلك أنه كان يعيش فى البصرة ، وهى كانت ملتقى الثقافة الهندية بالشافة العربية الإسلامية ؛ لأنها كانت الميناء الرئيس للقادمين من الهند : من تجار وغير تجار . لكننا لا نستطيع أن نقرر شيئا فى ذلك لأنه ليس لدينا فى المصادر التى بين أيدينا ما يدل على نقل ملهب الهند فى اللرات والطبيعيات بعامة فى عصر أبى الهذيل أو قبله . فالافتراض الوحيد الباقي هو أن تكون معرفته بملهب الهنود فى اللرات - إن صح أنه عرفه عنهم - قد حدثت شفاها ومحاورة .

أما أن يكون قد عرف للملهب الذرى اليونانى فهذا أكثر ترجيحاً ؛ لأن لدينا المصادر التى تدل على معرفة المسلمين به فى أوائل القرن الثالث للهجرة .

(١) الشفرة ٢م ، ٥ لاديمقرطس ، فى نشرة دواز : «للرات السابقين على سقراط» ، وملاهب الإسلاميين .

١- فلدينا أولا ما أشار إليه الكتاب المنسوب إلى فلوطوخس بعنوان: «فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة»، وقد ترجمه قسطنطين لوقا، وهو معاصر لآبى الهذيل^(١).

٢- كتاب «الطبيعة» و «ما بعد الطبيعة» لأرسطو طاليس. وهذا الأخير قد ترجمه كله أسطاط الكندى^(٢)، وربما كان فى وسع أبى الهذيل أن يطلع عليه^(٣).

التولد

التولد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر: كحركة المفتاح بحركة اليد، وحدث جرح بسبب الإصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان، وذهاب الحجر للحادث عندما يدفعه دافع له، واتحاده الحادث عن طرحه، وكنحو الألم الحادث عند الضرب.

ويشرحه ابن حزم فيقول: «تتارح المتكلمون فى معنى صبروا عنه بالتولد: وهو أنهم اختلفوا فىمن رعى سهما فجرح به إنسانا أو غيره، وفى حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات. فقالت طائفة: ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حى فهو فعل الإنسان والذى. واختلفوا فيما تولد من غير حى؛ فقالت طائفة: هو فعل الله، وقالت طائفة: ما تولد من غير حى فهو فعل الطبيعة، وقال آخرون: كل ذلك فعل الله عز وجل»^(٤).

ومن هنا يتبين أن التولد يقصد به العلية أو السببية، أى: من هو الفاعل لما يقع من أفعال؟ وطبيعى أن ينسب المعتزلة إلى الإنسان الفاعلية فيما يباشره.

ويبين عبد القاهر البغدادى فى «أصول الدين» موقف المعتزلة فيقول: «وهم أكثر القدرية (أى المعتزلة) أن الإنسان قد يفعل فى نفسه فعلا يتولد منه فعل فى غيره، ويكون هو الفاعل لما تولد، كما أنه هو الفاعل لسببه فى نفسه، وكذلك الضارب متولد عن ضربه، وزعموا أيضا أن فاعل السبب لو مات عقيب السبب ثم تولد من ذلك السبب فعل بعد مائة سنة. وأجاز المعروف منهم بيشر بن المعتز أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل الإنسان»^(٥).

(١) راجع نشرتنا له فى كتابنا: «فى النفس لأرسطو طاليس...» القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) الفهرست لابن النديم، ص ٢٥١، تحقيق فلوجل.

(٣) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٥.

(٤) الفصل، (٥٩/٥).

(٥) عبد القاهر البغدادى، «أصول الدين» ص ١٣٧، ١٣٨.

وقد هاجم ابن الراوندى مذهب أبى الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار»: «ثم قال (ابن الراوندى): وجميع من وافقه (أى وافق أبى الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون للمجار، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق».

وقد رد الخياط على هذا الإلزام فقال: «إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأصحاء، وأن المعدومين يقتلون الموجودين: أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون فى حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم، بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنوه فى حياتهم وفعلوا ما أوجب، وذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جبل فهو إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله ليأه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول فى رجل نزع عن قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى، فنقول: إن ذهب السهم بعد الرامى متولد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهب السهم عند رمى الرامى به لا يعلو خصالا أربعا:

إما أن يكون فعلا لله، أو للسهم، أو فعلا لا فاعل له، أو فعلا للرامى.

وليس يجوز أن يكون فعلا للرامى؛ لأن الرامى لا يدخل الله - جل ثناؤه - فى أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله. فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهب السهم فلا يذهب. ولو جاز هذا، جاز أن يعتمد جبريل - عليه السلام - على جواره فيدفعها فلا يحدث الله ذهبها فلا تذهب، وجز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجز أن يجمع بين النار وثبات الحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق، وهذا ضرب من التجاهل، والتجاهل باب من السوفسطائية».

والاعتراض الذى وجهه ابن الراوندى - أو الإلزام على أبى الهذيل - مبكره كل خصوم المعتزلة: من الأشعرى، حتى البغدادى مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذى لعبه ابن الراوندى فى مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذى ذكره الحياط فى تقسيمه، وهو أن يكون فعلا لا فاعل له. قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال: «إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها»^(١) أما النظام فله رأى خاص انفرد به دون سائر المعتزلة ولهذا نقدره فى ذلك، وهو قوله: «إن المولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الحلقة»^(٢)؛ لأنه كان من القائلين بأن للأشياء طبائع عنها تصدر أفعالها بالطبع.

ويقول الشهرستاني: إن بشر بن المعتز «هو الذى أحدث القول بالتولد، وأفرط فيه» وقد توفى بشر سنة ٢١٠هـ^(٣).

ويصف الأشعرى مذهب أبى الهذيل فى التولد فيقول

«قال أبو الهذيل ومن ذهب إلى قوله: إن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله، وذلك كالآلم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له، وكذلك انحلاله عند رجة الزاج به من يده، وتصاعده عند رمية الرامي (به) صعدا، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيتين، وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا، فذلك كله فعله.

وزعم أنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه، فأما اللذة والألوان والطعوم والأرايح، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والجبن والشجاعة، والجوع والشبع، والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله - فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه.

وكان بشر بن المعتز يجعل ذلك أجمع فعلا للإنسان إذا كان سببه منه.

وكان أبو الهذيل يزعم أن ذلك أجمع لا يتولد عن فعله، ولا يعلم كيفيته، وإنما فعله فى نفسه الحركة والسكون فى نفسه، أو فى غيره، وما يتولد عن ضربه، والاصطكاك الذى يفعله بين الشيتين»^(٤).

(١) ميد القاهر البغدادي: «أصول الدين» ص ١٣٨ إستانبول سنة ١٩٢٨.

(٢) طبقات المعتزلة، ص ٤٦، القاضي عبد الجبار.

(٣) للملل والتحل، ج ١ ص ٨١، بهامش «الفصل».

(٤) مذاهب الإسلاميين ص ١٩٧.

وكان يزعم أن الإنسان يفعل في غيره الأفعال بالسبب الذى يحدثه في نفسه، وأن إنسانا لو رمى إنسانا بسهم ثم مات الرامى قبل وصول السهم إلى المرمى، ثم وصل السهم إلى المرمى فسأله وقتله فإنه يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى، وكذلك لو علم لكان يفعل في غيره وهو معلوم بسبب كان منه وهو حى، وليس يجوز عنده، ولا عند بشر بن المعتز، أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسما^(١).

إبراهيم النظام

حياته :

هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام.

يقول عنه المرتضى في «أماليه»: «وقيل عنه إنه مولى الزياديين من ولد «هبيد»^(٢)، وفي «الفصل» لابن حزم أنه «مولى بنى بجير بن الحارث بن عباد القيسية»^(٣).

ولقب بـ «نظام» لأنه «كان نظاما للكلام للشجور والشعر الموزون»، كما يقول للمستزلة، أو لأنه «إمّا كان ينظم الحُرُر في سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظام»^(٤).

و «هو من أهل البصرة»^(٥).

ولكننا لا نعرف تاريخ ميلاده واختلقت الأقوال في تاريخ وفاته:

- ١- لمقال ابن نباتة: إن النظام توفي في عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥ هـ.

(١) الأشعرى، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) أمالي المرتضى (١/٨٧).

(٣) الفصل: ابن حزم (٤/١٩٣).

(٤) عبد القاهر البغدادي: «الفرق بين الفرق» ص ٧٩، القاهرة سنة ١٩٤٨م أحمد بن يحيى بن المرتضى: «طبقات للمستزلة» ص ٤٩ بيروت سنة ١٩٦١م.

(٥) «سراج النبوة» في شرح رسالة ابن ريدون ص ١٢٢ القاهرة سنة ١٢٧٨هـ.

٢- واللهم في «تاريخ الإسلام» يضعه في الطبقة الثالثة والعشرين، وهي تشمل على من مات بين سنة ٢٢١ هـ و سنة ٢٣١ هـ.

٣- وابن حجر العسقلاني يقول: إن النظام مات في خلافة المعتصم بالله سنة بضع وعشرين ومائتين، والمعتصم تولى الخلافة في ١٢ رجب سنة ٢١٨ هـ، واستمرت خلافته حتى وفاته في ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧ هـ.

أما فيما يتعلق بتحديد تاريخ وفاته من بين هذه الأقوال، فإن ذهب جمهرة المؤرخين إلى تصدره في عهد الخليفة المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ) يجعل من الأرجح ما يقوله ابن شاعر من أن النظام توفي سنة ٢٣١ هـ (إحدى وثلاثين ومائتين) من عمر يتراوح بين السبعين والحامسة والسبعين. هو ابن أخت أبي الهذيل، وعنه أخذ الاعتزال يعد من أدكياه المعتزلة إلا أنه ظن منهم كثير الواقعة في أهل الحديث، أول من نفى القياس والإجماع، وتشغيباته فيما انخدع الخوارج، والظاهرية، والشيعة توفي سنة ٢٣١ هـ.

ثقافته:

وكان في زمان شبابه قد عاش قوما من الثوية، وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة. وخالف بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة.

ثم خالف هشام بن الحكم الرافضي، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله ب«الطفرة»، التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله.

وأخذ من الثوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

وأخذ عن هشام بن الحكم أيضا قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات - أجسام. وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد. ودون مذاهب الثوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة في دين الإسلام.

وأوجب بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفا من السيف.

فأنكر إعجاز القرآن في نظم.

وأنكر ما روى في معجزات نبينا ﷺ : من انشقاق القمر، وتسبيح الحصا في

يده، ونوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام إلى إنكار نبوته».

ويذكر البغدادى أقوال النظام على الوجه الآتى:

أولها: قوله أن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينتقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم.

الثانية: الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف تداخل لهذا الجسم الكثيف.

والثالثة: قوله بأن الروح التى هى الإنسان بزعمه مستطيع بنفسه حى بنفسه، وإنما يعجز لأفة تدخل فيه.

والرابعة: قوله: إن أرواح جنس واحد وأفعاله جنس واحد، وأن الأجسام ضربان حى وميت، وأن الحى منها يستحيل أن يصير ميتا، والميت يستحيل أن يصير حيا.

والخامسة: دعواه أن الحيوان كله جنس واحد، لاتفاق جميعه فى التحرك بالإرادة.

والسادسة: قوله بأن النار من شأنها أن تعلق بطابعها على كل شىء.

والسابعة: قوله أن أفعال الحيوان كلها من جنس واحد وهى كلها حركة وسكون.

والثامنة: عنده الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر أجسام وأجزاء تلغلغل الأجسام فى حين واحد.

والتاسعة: فى الأصوات قال: ليس فى الأرض اثنان سمعا صوتا واحدا إلا على معنى أنهم سمعا جنسا واحدا من الصوت كما يأكلان جنسا واحدا من الطعام وإن كان مأكول أحدهما غير مأكول الآخر.

والعاشرة: قوله بانقسام كل جزء إلى ما لا نهاية.

والحادية عشرة: قوله بالطفرة.

والثانية عشرة: دعواه أنه لا يعلم بأخبار الله عز وجل، ولا بأخبار رسوله وأهل دينه شىء على الحقيقة.

والثالثة عشرة: قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال وأن الله تعالى يخلق النفا وما فيها فى كل حال من خير أن يفنيها ويعيدها.

الرابعة عشرة: قوله أن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان والنبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وأن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده.

والخامسة عشرة: قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس معجزة النبي ولا دلالة على صدق دعواه^(١).

قال أبو عبيدة: ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله، فإني امتحنته فقلت له: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر، وروى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل، والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار، واختلاف الناس في القتياء، وناظر أبا الهذيل في الجزء، فآثره أبو الهذيل مسألة الذرة والنحل، وهو أول من استنبطه، فتحير النظام، فلما جن عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر. فقال: يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش، فقال: يا أبا الهذيل جئتكم بالقاطع أنه يظفر بعضاً ويقطع بعضاً، فقال أبو الهذيل: ما يقطع وكيف يقطع؟ وذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطوطاليس، فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف أنت لا تحسن أن تقرأه فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر. ويكفيك أن الجاحظ كان من تلامذته. قال الجاحظ: الأوائيل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحاً فهو إسحق النظام. قيل وله أشعار تأخذ بالقلب والسمع ملاحظة. روى أنه كان يقول وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، اللهم ولم اعتقد ملهاً إلا سنده التوحيد

النظام والخليل بن أحمد

هناك أخبار كثيرة عن نبوغ النظام المبكر وذكائه المفرط وسرعة بديهته.

ومن ذلك: «روى أن الخليل بن أحمد قال له وهو شاب، تمسحنا له وفي يد الخليل قدر زجاج: يا بني! صف لي هذا، فقال: أمدح أم أذم؟ قال: امدح! فقال: نعم! يريك القذى، ولا يقبل الأذى، ولا يستمر ما وري، قال: فلماذا؟ قال: سريع كسرهما، بطيء جبرهما، قال: نصف لي هله النخلة! فقال مادحاً: حلو مجتاهها، باسق متهاها، ناضر أعلهاها، وقال في ذمها: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بني! نحن إلى التعلم منك أحوج»^(٢).

(١) الفرق ص ٧٩ - ٩٠، وانظر نشأة الفكر ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) طبقات المتزلة، ص ٥١.

لكن إذا كان الخليل بن أحمد توفى عام ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ^(١)، فيصح اجتماعهما على هذا التاريخ الأخير وعلى فرض أن النظام ولد سنة ١٦٠ هـ أو قبلها.

وصف سجيته:

قال عنه الجاحظ^(٢): إنه كان «أضيق الناس صدرا بحمل سر، وكان شرّ ما يكون إذا يؤكد عليه صاحب السر». وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسي القصة، فيسلم صاحب السر.

وقال له مرة قاسم التمار: سبحان الله! ما في الأرض أحجب منك! أودعتك سرا فلم تصبر عن نشره يوما واحدا، والله لا شكوكك للناس! فقال: يا هؤلاء! سلوه ثمت عليه مرة واحدة، أو مرتين، أو ثلاثا، أو أربعاً، فلمن اللب؟

لم يرض بأن يشركه في اللب حتى صير اللب كله لصاحب السر.

الجاحظ والنظام:

وقد قال الجاحظ^(٣): - وهو من تلاميذ النظام - في تقدير مذهبه: «إن لم أقل: ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة - لئن أقول: إنه قد أنهج لهم نبلا، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم أبوابا، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة».

ثم قال الجاحظ في وصفه: «كان إبراهيم مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ في باب الصدق والكذب، ولم أسمع أنه قليل الزيغ والزلل على أن ذلك قد كان يكون منه وإن كان قليلا، بل إنما قلت على مثل قولك: فلان قليل الحياء، وأنت لست تريد هناك حياء البتة. وذلك إنهم ربما وضعوا: «القليل» في موضع: «ليس».

وإنما كان صيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارف والخطار والسابق الذي لا يوثق بمثله فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على إخلاص! ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بده أمره كان ظنا فإذا اتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه. ولكنه كان لا يقول: «سمعت» ولا «قرأيت». وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنته، أو عن معاينة قد بهره^(٤).

(١) «التقهرست» لابن النديم: ١٧٠ هـ «ص ٢٤٢، فلوجل» ابن خلكان ج ١ ص ٢١٧ : ١٦٠ أو ١٧٠ هـ.

(٢) الجاحظ: «الحويان» ج ٥ ص ١٨٧، القاهرة سنة ١٩٤٣ م.

(٣) «الحويان» ج ٤ ص ٢٠٦ القاهرة سنة ١٩٤٠.

(٤) «الحويان» ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٣٠. القاهرة سنة ١٩٣٨.

وقد نقل الجاحظ عنه كثيرا من النواذر، نهدا متاثرة في كتاب «الحيوان» خصوصا، كما أورد آراءه في الحيوان، على نحو فكه طريف، وهذه النصوص إنما تفيد من يدرس الجانب الأدبي في النظام، وهذا ليس موضوعنا هنا ولهذا أضربنا صفحا عن ذكره.

النظام في مرآة الاعتزال :

وقد رد عليه أكثر^(١) شيوخ المعتزلة ومنهم أبو الهليل وذلك في كتابه المعروف بـ «الرد على النظام» وفي كتابه عليه في الأعراض، والإنسان، والجزء الذي لا يتجزأ.

ومنهم الجبائي : في قول النظام إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة، كما رد عليه في إحالة قدرة الله على الظلم وقوله بالطائع، وله في ذلك كتاب عليه وعلى معمر في الطبايع.

ومنهم الإسكافي : رد عليه في كثير من الآراء.

وجعفر بن حرب صنف كتابا يهاجم فيه النظام لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ.

ولأبي الحسن الأشعري ثلاثة كتب في الرد على النظام.

وللقلاسي عليه كتب ورسائل.

وللقاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب الباهلاني كتاب كبير في نقض أصول النظام، وأشار إلى ضلالاته، في كتاب «إكفار المتأولين».

اشتهر (النظام)، إلى جانب منزهه (الاعتزالي)، بإيمان شديد بالعقل وقدرته. فهو لا يكتفى بتفسير القرآن بحسب ما يؤدي إليه عقله، بل يطلق العنان لهذا العقل في نقد السنة والأحاديث وأعمال الصحابة وآراء الفقهاء والمفسرين. يقول: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فأن كثيرا منهم يقول بغير رواية، على غير أساس. وكلما كان المفسر أقرب عنهم، كان أحب إليهم، وليكن عندكم (عكرمة)، و(الكلبي)، و(السري)، و(الضحاك)، و(مقاتل)، بن سليمان، و(أبو بكر الأصب) في سبيل واحدة: فكيف أثق بتفسير، وأسكن إلى صوابهم، وقد قالوا في قوله عز وجل: «وأن للساجد لله»، أن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما عني الجباه وكل ما سجد الناس عليه من

(١) انظر عبد القاهر البهلولي : «الفرق بين الفرق» ص ٨٠ القاهرة سنة ١٩٤٨.

يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة. وقالوا في قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» أنه ليس الجمال والنوق وإنما يعنى السحاب... ولما وجد أن الأحاديث كثيرة في مدح القط وذم الكلب مثلاً تصدى للمحدثين قائلاً: «لقد قدمت السنور على الكلب، ورويت أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنائر وتقريبها وتربيتها وأنه قال: أنهن من الطوافات عليكم، مع أن منفعة السنور إنما هي أكل الفأر فقط... وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفراخكم والعصافير التي يتلهى بها أولادكم، ويأكل الطائر الذي يتخذ لحسنه وحسن صوته؛ فإن هو عفا عن أموالكم لم يعف عن أموال جيرانكم، ومنافع الكلب لا تحصى الطوامير. ثم السنور مع ذلك يأكل الأوزاغ والعقارب والخنائس والحيات، وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شيء تعافه النفس ثم قاتم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قاتم. ثم لم تروا به حتى أضفتموه إلى نبيكم».

وقد اختلف المتكلمون أشد اختلاف وأعنفه حول استواء أهل الطاعات في الثواب، واستواء أهل المعاصي في العقاب؛ فوجد (النظام) «أن الطاعات إذا استوت استوى أهلها في الثواب، وإن للمعاصي إذا استوت استوى أهلها في العقاب، وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استوتوا في التفضيل». فالعقل يدل على أن الله ينظر إلى الناس نظرة مساواة، ولا يقدم صالحاً على صالح، ولا يؤخر طالحاً عن طالح؛ ولذا فإن أطفال المشركين وأطفال المسلمين كلهم في الجنة سواء بسواء، وليس بينهم وبين البهائم فرق، إذ لا جزء ولا عقاب إلا بتكليف، والتكليف عماده العقل والرشد...

ولم يكتف (النظام) بتقد الخاصة والعلماء بل نقد أوهام العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيرهم وإلانتهم بالجن والغيلان. وهو يفسر مصبر هذا الضلال بتتبع تاريخه النفس والتربوي والاجتماعي، فيوضح كيف يتحول الوهم إلى عقيدة، وينقلب الخيال حقيقة لها قوة البهامة الكاذبة. ومصبر ذلك كله فقدان الروح الانتقادية وتاصيل السداجة والنباء؛ وتعلم التمييز بين ما يوجب التكليف أو التصديق أو الرية والشك. وليست الدراسة في الكتب وحدها بعلاج هذا الداء؛ بل لا بد من توفر الاستعداد ورجحان العقل والنظر الصائب بالخبرة والدربة والمزاولة. يقول: «أن الكتب لا تحيى الموتى، ولا تحول الأحق قاتلاً، ولا البليد ذكياً. ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول

(١) الأضرى : « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ٢٢٧، القاهرة سنة ١٩٥٠ وملاحب الإسلاميين ص ٢٠٨.

(٢) القاضي عبد الجبار : « شرح الأصول الخمسة » ص ١٣٤. القاهرة سنة ١٩٦٥.

فالكذب تشجّل وتفتق وترهف وتشقى؛ ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لاهله أن يداووه. فإن ذلك لما تصور له بشيء اعتراه؛ فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين أو ثلاثة أشياء، ولا يتزع عن الدروس والمطارحة، ولا يدع أن تمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قلر عليه من سائر الأصناف فيكون عالماً بخواص، ويكون غير غافل من سائر ما يجري فيه الناس».

العلم تعقل، والمتعقل صارف مثقف، وعالم نافذ البصر، وناقد فهم فطن خبير شاك مجرب. وقد سبقت عقلية النظام ومنها، فكان فيها «الركنان الأساسيان للذنان سببا النهضة الحديثة في (أوروبا) وهما: الشك والتجربة».

يقول: «نارعت الشكاك والمحدثين فوجدت الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود. أن الشاك أقرب إليك من الجاحد. ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك. ولم يتنقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك».

أما التجربة فقد استخدمها (النظام) كما يستخدمها اليوم العالم الطبيعي أو الكيماوي في مخبره. اتصل بالأمير العباسي (حمد بن علي بن سليمان) وشاركه في تجاربه الطريفة. وسقى الحيوانات خمرًا ليرصد نتائج ذلك ونوع التجربة على الإبل والجمال والبقر والحيل والبراذين والظباء والشاء، ثم على السنور والكلب وابن عرس، واستعان بلبلوغ مآربه بهما فكان يحتال على الأفاعى.

رأيه في إحصاز القرآن

قال النظام في إحصاز القرآن أجراً رأى ظهر حتى الآن. فإجماع المسلمين متعقد على أن نظم القرآن معجز، بمعنى أنه لا يمكن الإتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة.

أما النظام فقال، فيما يروى عبد القاهر البغدادي^(١): «إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام، ولا دالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه: ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف».

ويقع البغدادي على هذا فيقول: «وفي هذا عنادٌ منه لقول الله تعالى: ﴿قُلْ

(١) «الفرق بين الفرق» ص ٨٧ القاهرة سنة ١٩٤٨.

لِئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿١٥٨﴾ [الإسراء]، ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله.

والبيغدادى هنا - كما فى كل موضع يتعلق بالمعزلة - إنما ينقل نقلا عن ابن الراوندى قال ابن الراوندى - كما ذكر الخياط (١) :

ثم قال (أى ابن الراوندى) : وكان (أى النظام) يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي ﷺ، وأن الخلق يقدمون على مثله ثم قال (أى ابن الراوندى) : هذا مع قول الله عز وجل : ﴿ قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾.

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندى موضعا رأى النظام هكذا :

«اعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه الصلاة والسلام على نبوته عند إبراهيم (النظام) من غير وجه :

فأحدها : ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَفَعَلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ ومثل قوله : ﴿ قُلْ لِلْمُخَلِّينَ مِنَ الْأَعْرَابِ ﴾ الآية، ومثل قوله : ﴿ أَلَمْ يَغْلِبْ الرُّومُ ﴾ (٢) في أدنى الأرض وهم من بعد عليهم مستقبلون (٣)، وقوله : ﴿ أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتَّعُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ثم قال : ﴿ وَلَا يَتَمَتَّعُوهُ أَبَدًا بِمَا قَدِمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ ﴾ فما تمناه منهم أحد، ومثل قوله : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَكُمْ ﴾ الآية، ومثل إخباره بما فى نفوس قوم وما سيقولونه وهذا وما أشبهه فى القرآن كثير.

فالقرآن عند إبراهيم (النظام) حجة على نبوة النبي ﷺ من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله : ﴿ قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾.

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندى) : « فإن رجم اجتماع إبراهيم كذا قيل لهم كذا، فليس منهم أحد يحتج بما ذكره عنهم، وإنما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه ».

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافا منه بما قال ابن الرواندى عن النظام من أنه لم يكن يرى فى نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة، وإنما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب.

وبين البغدادى فى «أصول الدين» (ص ١٨٤) رأى النظام وأكثر القدرية، أى المعتزلة، فى إعجاز القرآن فيقول :

«ودعم النظام أن الإعجاز فى القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب؛ ولا إعجاز فى نظمه. ودعم مع أكثر القدرية أن الناس قادرون على إيجاد مثل القرآن، وعلى ما هو أبلى منه فى الفصاحة والنظم. وقد أكلبهم الله عز وجل فى ذلك بأن تحدى المشركين بأن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات، ولا يكون فى الافتراء تحقيق غيب، فدل على أنه إنما أراد به تحقيق إعجازه من جهة النظم والفصاحة.

فإن قيل : إذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها إلا العرب، فكيف عرفت العجم وجه الإعجاز فيه؟ قيل علموا كونه معجزا، كما أن السحرة لما عجزت عن معارضة موسى فى عصاه عرف فيها وجه الإعجاز فى العصا وأنها ليست بسحرة؛ لأنها لو كانت سحرا لمعارضته السحرة بمثلها، كذلك العجم تعلم أن القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقد رعى على مثله أهل اللغة».

والأشاعر يرون أن القرآن معجز من وجوه.

١- منها : نظمه العجيب فى البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة فى نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام، ونحو ذلك.

٢- ومنها : ما فيه من الإخبار عن غيوب سالفة، وذلك عجيب إذا وردت ممن لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ.

٣- ومنها الإخبار عن غيوب كانت فى المستقبل كما وقع فى الخبر عنها فى التخصيل، لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين^(١).

ولكن هناك وجهاً رابعاً قالت به طوائف، ودافع عنه ابن حزم فى «الفصل» وهو أن وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط. وهذا رأى هو المعروف بـ «الصرفة» أى أن الله صرف العرب عن معارضته مع قدرتهم على ذلك، وهذا الصرف هو الدليل على الإعجاز. ويرد ابن حزم على القائلين بأن «وجه إعجازه

(١) عبد القاهر البغدادي : «أصول الدين» ص ١٨٣ - ١٨٤ استتبع سنة ١٩٢٨.

كونه فى أعلى مراتب البلاغة » وبهذا ينتهى إلى ما انتهى إليه النظام من إنكار إعجازه فى نظمه وبلاغته، يقول ابن حزم فى الرد على من قال بأن وجه إعجاز القرآن كونه فى أعلى مراتب البلاغة، وفى الدفاع عن رأيه فى صرف الله الناس عن معارضته

«فأما الطائفة التى قالت إنما إعجازه لأنه فى أعلى درج البلاغة فإنهم شغبوا فى ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ۖ﴾ [البقرة]، ونحو هذا.

ومؤ بعضهم بأن قال : لو كان كما تقولون من أن الله تعالى منع من معارضته فقط لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام، فكانت تكون الحجة بذلك أبلى^(١).

قال أبو محمد (ابن حزم): ما نعلم لهم شغباً غير هذين، وكلاهما لا حجة لهم فيه.

أما قولهم : «لو كان كما قلنا لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام». فكانت تكون الحجة أبلى^٢ فهذا هو الكلام الغث حقاً لوجوه :

١- أحدها: أنه قول بلا برهان؛ لأنه يعكس عليه قوله بنفسه، فيقال له: بل لو كان إعجازه لكونه فى أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه؛ لأن هذا يكون فى كل من كان فى أعلى طبقة، وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المجهود، فهنا أقوى من شغبهم.

٢- وثانيها: أنه لا يُسأل الله تعالى عما يفعل ولا يقال له لم عجزت بهذا النظم دون غيره؟ ولم أرسلت هذا الرسول دون غيره؟ ولم قلبت عصا موسى حية دون أن قلبها أسداً؟ - وهذا كله حمق ممن جاء به لم يوجب قط عقل. وحسب الآية أن تكون خارجة عن المجهود فقط.

٣- وثالثها: أنهم حين طردوا سؤالهم ربه بهذا السؤال الفاسد لزمهم أن يقولوا: هلا كان هذا الإعجاز فى كلام بجميع اللغات فيستوى فى معرفة إعجازه العرب والعجم؛ لأن العجم لا يعرفون إعجاز القرآن إلا بإخبار العرب فقط - فيظل هذا الشغب الغث والحمد لله رب العالمين.

قال أبو محمد (ابن حزم) : وأما ذكرهم : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ وما

(١) أى يسجزهم حتى من معارضة الكلام الغث، مما يدل على أن ذلك بمسجزة من الله أن صرفهم وأعجزهم من القيام بذلك.

كان نحوها من الآيات فلا حجة لهم فيها ويقال لهم : إن كان كما تقولون - ومعاذ الله من ذلك ! - فإنما المعجز منهم على قولكم هذه الآيات خاصة، وأما سائرهم فلا وهذا كفر لا يقوله مسلم

فإن قالوا : جميع القرآن مثل هذه الآيات في الإعجاز - قيل لهم فلم خصصتم بالذكر هذه الآيات دون غيرها إذن ؟ وهل هذا منكم إلا إيهام لأهل الجهل أن من القرآن معجزا وغير معجز ؟

ثم نقول لهم : قول الله تعالى : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ۖ ﴾ [النساء] أمعجز هو على شرطكم في كونه في أعلى درج البلاغة أم ليس معجزا كفروا، وإن قالوا : أنه معجز - صدقوا ؟ وسئلوا : هل على شروطكم في أعلى درج البلاغة ؟ فإن قالوا : نعم ! - كذبوا وكفروا مؤنتهم، لأنها أسماء رجال فقط ليس على شروطهم في البلاغة.

وأبضا : فلو كان إعجاز القرآن؛ لأنه في أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن وسهل بن هارون والجاحظ وشعر امرئ القيس . ومعاذ الله من هذا ! لأن كل ما يسبق في طبقة لم يؤمن إن يأتي من يائله ضرورة . فلا بد لهم من هذه الحطة، أو من المصير إلى قولنا أن الله تعالى منع من معارضته فقط .

وأبضا : فلو كان إعجازه من أنه في أعلى درج البلاغة المعهودة لوجب أن يكون ذلك لأية ولما هو أقل من آية . وهذا ينقض قولهم أن المعجز منه ثلاث آيات، لا أقل .

فإن قالوا : فقولوا أنتم : هل القرآن موصوف بأنه في أعلى درج البلاغة، أم

لا ؟

قلنا - وبالله تعالى التوفيق - : إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد - فنعم هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها . وإن كنتم تريدون : هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين - فلا ؛ لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين : لا من أعلاه، ولا من أدناه، ولا من أوسطه . ويرهان هذا أن إنسانا لو أدخل في رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجا عن البلاغة المعهودة جملة بلا شك .

فصبح أنه ليس من نوع ببالغه الناس أصلا ، وأن الله تعالى منع الخلق من مثله ، وكساء الإصجار ، وسلبه جميع كلام الخلق ، برهان ذلك أن الله حكى عن قوم من أهل النار أنهم يقولون إذا سئلوا عن سبب دخولهم النار : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ نَظْمُ الْمُسْكِينِ ﴾ (١٤) وَكُنَّا نَخْرُسُ مَعَ الْفَالِطِينَ (١٥) وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ (١٦) حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (١٧) ﴿ [المدرثر] وحكى تعالى عن كافر قال : ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْفَرُ ﴾ (١٨) إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (١٩) [المدرثر] . وحكى عن آخرين أنهم قالوا : ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَدْوَعًا ﴾ (٢٠) أَوْ تَكُونَ لَكِ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِجِبٍ فَتُفَجَّرُ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴾ (٢١) أَوْ تَنْسُقُ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بَالِلًا وَالْمَلَائِكَةُ قِيَالًا ﴾ (٢٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُوفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرَبِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا لِقَاءَهُمْ قُرْآنًا ﴾ (٢٣) [الإسراء] فكان هذا كله إذا قاله غير الله عز وجل غير معجز بلا خلاف ، إذ لم يقل أحد من أهل الإسلام إن كلام غير الله تعالى معجز ، لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلاما له أصابه معجزا ومنع من مماثلته .

وهذا برهان كاف لا يحتاج إلى غيره ، والحمد لله (١) .

فالنظام إذن كان يرى أن « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والتنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم » (٢) . وكان يشاركه في هذا الرأي من بين المعتزلة : عباد بن سليمان وهشام الفوطى ، فقد ذهبوا جميعا إلى أنه « ليس في نظم القرآن وتأليفه إصجار ، وأنه يمكن معارضته ، وإنما صرفوا عنه ضربا من الصرف » (٣) .

ولكن معتزلة آخرون دافعوا عن إصجار القرآن من ناحية نظمه ، وقد ورد لنا أسماء بعض كتبهم في هذا الباب .

- ١- « نظم القرآن » للجاحظ « المتوفى سنة ٢٥٥هـ) .
- ٢- « إصجار القرآن في نظمه وتأليفه » ، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي (٤) (توفي سنة ٣٠٦ أو ٣٠٧هـ) .
- ٣- « نظم القرآن » لأبي بكر أحمد بن علي بن منجور الأحشادي ، المعروف بـ « ابن الأخشيد » (٥) (المتوفى سنة ٣٢٦هـ) .

(١) الفصل في اللل والأموء والنحل ج ٣ ص ١٧-١٩ ، القاهرة سنة ١٣٢١هـ .

(٢) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) الباتلاني : « إصجار القرآن » ص ٩٩ القاهرة مطبعة دار المعارف .

(٤) راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٨-٢٥٩ القاهرة .

(٥) راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٩ القاهرة .

٤- «النكت في إعجاز القرآن» لأبي الحسن علي بن عيسى الرمانى (٢٧٦).

٣٨٤هـ) وكان تلميذاً لأبن الأخشيد

ولم يبق لنا من هذه الكتب الأربعة غير الأخير. وقد طبع في الهند (دلهى
سنة ١٩٣٤ م)^(١).

تحقيق الكلام

إنكار الجزء الذي لا يتجزأ

أرسطو والنظام :

أنكر النظام الجزء الذى لا يتجزأ، وقال إنه «لا بجزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له فى باب التجزؤ»^(٢).

وله كتاب عنوانه «الجزء» (الكتاب نفسه ج ١ ص ١٤) حكى فيه أقوال مشبى الجزء، وعنه نقلها الأشعرى، فى «مقالات الإسلاميين» (ج ٢ ص ١٤ - ١٥) وقد أوردناها من قبل ونحن نتكلم عن نظرية الجزء عند أبى الهليل.

ومذهب النظام فى إنكار الجزء مذهب مطلق، فلم يقل بما قال به «بعض المتفلسفة إن الجزء لا يتجزأ، ولتجزئته غاية فى الفعل، فاما فى القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية » (الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٥). وهذا هو رأى أرسطو كما ورد فى «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس^(٣).

النظام وابن حزم :

وقد أيداه فيما ذهب إليه ابن حزم^(٤): «ذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية، وأنه ليس فى العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً».

ويقول ابن حزم أن صمدة القائلين بوجود الجزء الذى لا يتجزأ خمس خبيج أو «مشافه» على حد تعبيره وهو يوردها كلها ويتلو كل واحدة بالرد عليها. وبخلاصة الحبيج هى :

(١) مذهب الإسلاميين فى ٢٢٠.

(٢) الأشعرى : «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ١٦ القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٣) أرسطوطاليس فى النفس، « الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس... » ص ١١٨ من ٣ - من ٤

القاهرة سنة ١٩٥٤، مذهب الإسلاميين ص ٢٢٣، د. عبد الرحمن بدوى.

(٤) الفصل فى اللل والأهواء والتحلل ج ٥ ص ٩٧ وما يتلوها. القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

١- الاعتراض الأول «قالوا : أخبرونا : إذا قطع الماشى المسافة التى مشى فيها: فهل قطع ذا نهاية، أو غير ذى نهاية ؟ فإن قلتم : قطع غير ذى نهاية - فهذا محال، وإن قلتم : قطع ذا نهاية - فهذا قولنا ». ويجب ابن حزم على هذه الحجة فيقول : «إننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل تثبيتها ونعريفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة والله الحمد، وإنما نفسنا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق، وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك وهذا هو شيء غير المساحة ولم يتكلف القاطع بالمشى أو بالذراع أو بالعمل قسمة ما قطع ولا تجزئته، وإنما تكلف عملاً أو مشى فى مساحة معدودة بالميل أو بالذراع أو الشبر أو الأصبع أو ما أشبه ذلك، وكل هذا له نهاية ظاهرة وهذا غير الذى نفسنا وجود النهاية فيه فبطل إلزامهم... ثمنعكس هذا الاعتراض عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق نحن القائلون بأن كل جسم فله طول وعرض وعمق وهو محتمل للانقسام والتجزئ. وهذا هو إثبات النهاية لكل جزء انقسم الجسم إليه من طريق المساحة ضرورة، وأنتم تقولون إن الجسم ينقسم إلى أجزاء، ليس لشيء منها عرض ولا طول ولا عمق ولا مساحة ولا يتجزأ وليست أجساماً، وإن الجسم هو تلك الأجزاء نفسها ليس هو شيء غيرها أصلاً، وأن تلك الأجزاء ليس لشيء منها مساحة، فلزمكم ضرورة إذ الجسم هو تلك الأجزاء أو ليست أجساماً وإن الجسم هو تلك الأجزاء وليس هو غيرها - وكل جزء من تلك الأجزاء لا مساحة له - إن الجسم لا مساحة له. وهذا أمر يطله العيان وإذا لم تكن له مساحة، والمساحة هى النهاية فى ذرع الأجسام، فلا نهاية لما قطعه القاطع من الجسم على قولهم. وهذا باطل.

٢- والاعتراض الثانى أن قالوا : لابد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء يتقطع ذلك الجرم فيه. قالوا : وهذا إقرار بجزء لا يتجزأ^(١).

ويرد ابن حزم على هذه الحجة الثانية فيقول : « هذا محمى فاسد؛ لأننا لم نرفع النهاية من طريق المساحة، بل نقول : إن لكل جرم نهاية ومسطحاً ينقطع بماديته عنده، وأن الذى ينقطع به الجرم إذا جزئ فهو متناه محدود، ولكنه محتمل للتجزئ أيضاً. وكل ما جزئ فلذلك الجزم - وهو الذى يلى الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التى لاقاه منها، لا ما ظنوا من أن حد الجرم جزء منه وهو وحده الملاصق للجرم الذى يلاصقه، بل هو باطل بما ذكرنا لكن الجزء وهو الملاصق للجرم بسطحه فلماذا جزئ كان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هو الملاصق لله حيثئذ بسطحه، لا الذى خرج عن ملامسته، وهكذا أبداً. والكلام فى هذا كالكلام فى الذى قبله، ولا فرق.

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥.

٣- والاعتراض الثالث أن قالوا : هل ألف أجزاء الجرم إلا الله تعالى ؟ فلا بد من : نعم ! قالوا : فهل يقدر الله على تفريق أجزاء حتى لا يكون فيها شيء من التاليف، ولا لتجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا : فلو قلتم لا يقدر - عجزتم ربكم تعالى . وإن قلتم : يقدر - فهذا لإقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ^(١).

قال أبو محمد (ابن حزم) : هذا هو من أقوى شبههم التي شغبوا بها، وهو حجة لنا عليهم. والجواب : أننا نقول لهم وبالله تعالى التوفيق : إن سؤالكم سؤال فاسد، وكلام فاسد. ولم تكن قط أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل، ولا كانت بلا أجزاء مجمعة ثم فرقها الله عز وجل. لكن الله - عز وجل - خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له : «كن» - فكان. أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه : «كن» فكان ذلك الجرم. ثم إن الله تعالى خلق جميع ما أراد جمعه من الأجرام التي خلقها متفرقة ثم جمعها. وخلق تفريق كل جرم من الأجرام التي خلقها مجمعة ثم فرقها. فهذا هو الحق، لا ذلك السؤال الفاسد الذي أجملتموه وأوهمتكم به أهل الغفلة أن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة، وهذا باطل، لأنه دعوى بلا برهان عليها. ولا فرق بين من قال إن الله تعالى ألف أجزاء العالم وكانت متفرقة، وبين من قال : بل الله تعالى فرق العالم أجزاء وإنما كان جزءا واحدا. وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها، لا من نص ولا من عقل، بل القرآن جاء بما قلناه نصا : قال تعالى : ﴿لَمَّا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل] ولقطة «شيء» تقع على الجسم وعلى العرض، فصيح أن كل جسم - صغر أو كبر - وكل عرض في أجسم فلان الله تعالى إذا أراد خلقه قال له «كن» فكان، ولم يقل عز وجل قط إنه ألف كل جرم من أجزاء متفرقة. فهذا هو الكلب على الله عز وجل - حقا فيطل ما ظنوا أنهم يلزمونا به^(٢).

ثم نقول لهم : إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسما لا يتقسم، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه، كما أنه تعالى قادر على أن يخلق عرضاً قائماً بنفسه، ولكنه تعالى لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه لأنهما بما ربه الله عز وجل محالاً في العقول. والله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه لا نحاشي شيئاً منها، إلا أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه، وإنما يفعل ما يشاء وما سبق في علمه أن يفعله فقط، وبالله تعالى التوفيق.

(١) مللهم الإسلاميين ص ٢٢٥.

(٢) مللهم الإسلاميين ص ٢٢٥.

ثم نعطف هذا السؤال نفسه عليهم فنقول لهم : هل يقدر الله - عز وجل - على أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبداً بلا نهاية - أم لا ؟ فإن قالوا : لا يقدر على ذلك - عجزوا ربهم حقاً وكفروا ، وهو قولهم دون تأويل ولا إلزام ، ولكنهم يخافون من أهل الإسلام فيملحون ضلالتهم بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ جملة . - وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذى هو نفس قولنا وخلاف قولهم جملة . ونحن لا نخالفهم قط فى أجزاء طحين الدقيق لا يقدر مخلوق فى العالم على تجزئته تلك الأجزاء . وإنما خالفناهم فى أن قلنا نحن : إن الله تعالى قادر على ما لا نقدر نحن عليه من ذلك ، وقالوا هم : بل هو غير قادر على ذلك ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وقولهم فى تنافى القدرة على قسمة الله تعالى الأجزاء هو القول بأن الله تعالى يبلغ من الخلق إلى مقداره ما ، ثم لا يقدر على الزيادة عليه ويبقى حسيماً عاجزاً - تعالى الله عن هذا الكفر .

ولعمري إن أبا الهذيل ، شيخ المثبتين للجزء الذى لا يتجزأ - ليحنّ إلى هذا الملعب حينئذ شديداً . وقد صرح بأن لما يقدر الله عليه كمالات وأخرى لو خرج إلى الفعل لم يكن الله تعالى قادراً بعده على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ولا عسى فعل شيء أصلاً . ثم تدارك كفره فقال : ولا يخرج ذلك الآخر أبداً إلى حد الفعل . (١) .

٤- والاعتراض الرابع هو أن قالوا : أيهما أكثر : أجزاء الجبل ، أو أجزاء الحردة ؟ وأيهما أكثر : أجزاء الحردة ، أو أجزاء الحردتين ؟ قالوا : فإن قلتم بل أجزاء الحردتين وأجزاء الجبل - صدقتم وأقررتم بتناهى التجزؤ وهو القول بالجزء الذى لا يتجزأ . وإن قلتم : ليست أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الحردة ، ولا أجزاء الحردتين أكثر من أجزاء الجبل ويحدث فى الحردتين جزآن وفى الجبل أجزاء .

وإدعوا علينا أننا نقول إن فى كل جسم أجزاء لا نهاية لعددها ولا آخر لها ، وإن من قطع بالمشى مكاناً ما أو قطع بالجملتين شيئاً ما فلأنما قطع ما لا نهاية لعدده .

وقالوا : إن عمدة حججكم على الدهرية هو هذا للمعنى نفسه فى إلزامكم إياهم وجوب القلة والكثرة فى عدد الأشخاص وأوقات الزمان وإيجابكم أن كل ما حصره العدد فلو نهاية ، وإنكاركم على الدهرية وجود أشخاص وأمان لا نهاية لعددها . قالوا : ثم نقضتم كل ذلك فى هذا المكان .

قال أبو محمد (ابن حزم) ... إنهم إما لم يفهموا كلامنا في هذه المسألة ففكرونا مالا نقوله بظنونهم الكاذبة، وإما أنهم عرفوا قولنا فحرفوه .. فاعلموا أن كل ما نسبوه إلينا من قولنا إن من قطع مكانا أو شيئا بالمشى أو بالجملةتين فلانما قطع ما لا نهاية له - فباطل، ما قلناه قط، بل ما قطع إلا ذا نهاية بمساحته وزمانه.

وأما احتجاجنا على الدهرية بما ذكروا - فصحيح، هو حجتنا على الدهرية (١)

وأما ادعائهم أننا نقضنا ذلك في هذا المكان - فباطل.

والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبدا بلا نهاية، وبين ما احتجنا به على الدهرية من إيجاب النهاية بوجود القلة والكثرة في أعداد الأشخاص والأزمان، وإنكارنا عليهم وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لها، بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد ومعنى واحد؛ وذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لعددها، ووجود أزمان قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لها. وهذا محال ممتنع. وهكذا قلنا في كل جزء خرج إلى الفعل : فإنها متناهية العدد بلا شك، ولم نقل قط إن أجزائه موجودة منقسمة لا نهاية لعددها، بل هذا باطل محال. ثم إن الله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص وفي الأزمان وفي قسمة الجزء أبدا بلا نهاية. لكن كل ما خرج إلى الفعل أو يخرج : من الأشخاص أو الأزمان أو تجزئة الأجزاء - فكل ذلك متناه بعدده إذا خرج. وهكذا أبدا.

وأما ما لم يخرج إلى حد الفعل بعد من شخص أو زمان أو تجزؤ فليس شيئا ولا هو عددا ولا معلودا، ولا يقع عليه عدد، ولا هو شخص يعد ولا زمان ولا جزء. وكل ذلك عدم. وإنما يكون جزءا إذا جُزئ بقطع أو برسم مميز، لا قبل أن يجزأ.

وبهذا تبين ثمانية سؤا لهم في أيهما أكثر : أجزاء الخردلة، أو أجزاء الجبل، أو أجزاء الخردلتين ؟ لأن الجبل إذا لم يجزأ، والخردلة إذا لم تجزأ، والخردلتان إذا لم تجزأ - فلا أجزاء لها أصلا تعد، بل الخردلة جزء واحد والجبل جزء واحد، والخردلتان كل واحدة منهما جزء، فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزئين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة، ييقين، أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنهما صارت سبعة أجزاء، ولم يصير الجبل والخردلتان إلا ستة أجزاء فقط. فلو قسمت الخردلة ستة أجزاء لكانت أجزاؤها وأجزاء الجبل والخردلتين سواء، ولو قسمت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٨.

الخردلة خمسة أجزاء، كانت أجزاء الجبل والخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة. وهكذا في كل شيء (١).

فصح أنه لا يقع التجزؤ في شيء إلا إذا قُسم، لا قبل ذلك، فإن كانوا يريدون في أيهما يمكننا التجزئة أكثر: في الجبل والخردلتين، أم في الخردلة الواحدة؟ فهذا ما لا شك فيه: أن التجزؤ أمكن لنا في الجبل وفي الخردلتين منه في الخردلة الواحدة، لأن الخردلة الواحدة عن قريب تصغر أجزاءها حتى لا نقدر نحن على قسمتها. ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيرا، حتى أنه يفنى عمر أحدنا قبل أن يبلغ تجزئته إلى أجزاء تدق عن قسمتنا. وأما قدرة الله - عز وجل - على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية. وكل ذلك عليه هين سواء ليس بعضه أسهل عليه من بعض، بل هو قادر على قسمة الخردلة أبدا بلا نهاية وعلى قسمة الفلك كذلك - ولا فرق.

ونزيد بيانا فنقول: إن الشيء قبل أن يُجزأ فليس متجزئا. فإذا جُزئ ينصفين أو جزئين فهو جزآن فقط. فإذا جزئ على ثلاثة أجزاء فقط فهو ثلاثة أجزاء. وهكذا أبدا. وأما من قال أو ظن أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ إنه منقسم بعد ومتجزئ بعد - فوسواس وظن كذاب. لكنه محتمل الانقسام والتجزؤ. وكل ما قُسم وجزئ فكل جزء ظهر منه فهو معدود متناه. وكذلك كل جسم: فطوله وعرضه متاهيان بلا شك، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبدا بلا نهاية، إلا أن كل ما واده تعالى في ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود، وهكذا أبدا. وكذلك الزيادة في أشخاص العالم وفي العدد: فإن كل ما خرج إلى حد الفعل من الأشخاص ومن الأعداد فلو نهاية، والله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص أبدا بلا نهاية، والزيادة في العدد ممكنة أبدا بلا نهاية، إلا أن كل ما خرج من الأشخاص والأعداد إلى الفعل صبحته النهاية ولا بد.

ثم نمكس هذا السؤال عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: اتفضل عندكم قدرة الله تعالى على قسمة الجبل على قدرته على قسمة الخردلة ؟ وهل تأتي حال يكون فيها الله منها قادرا على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على قسمة أجزاء الخردلة - أم لا ؟ فإن قالوا: بل قدرة الله تعالى على قسمة الجبل أثم من قدرته على قسمة الخردلة، وأقروا بأنه تأتي حال يكون الله تعالى فيها قادرا على قسمة أجزاء الجبل غير

قادر على قسمة أجزاء الخردلة - كفروا وعجزوا وبهم وجعلوا قدرته محدثة مستفاضة متناهية. وهذا كفرٌ مجرد، وإن أبوا (من) هذا وقالوا إن قدرة الله تعالى على قسمة الجبل والخردلة سواء، وأنه لا سبيل إلى وجود حال يقدر الله تعالى فيها على تمزئة أجزاء الجبل ولا يقدر على تمزئة أجزاء الخردلة - صدقوا ورجعوا إلى قولنا الذي هو الحق، وما عده ضلال وباطل، والحمد لله رب العالمين.

٥- والاعتراض الخامس هو أن قالوا : هل لأجزاء الخردلة كلٌ، أم ليس لها كلٌ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها، أم لا يعلمه ؟ - فإن قلتم : لا كل لها، نفيت النهاية عن المخلوقات الموجودات - وهذا كفر. وإن قلتم إن الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها - كفرتم. وإن قلتم إن لها كلا وإن الله تعالى يعلم عدد أجزائها - أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ.

قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا تمويه لائح، ينبغي التنبيه عليه لئلا يجور على أهل الغفلة، وهو أنهم أقحموا لفظة « كل » حيث لا يوجد كل، وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له، وهم في ذلك كمن سأل : هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحلس^(١) أم لا، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنار أم لا - فهذه السؤالات كسؤالهم، ولا فرق^(٢).

وجوابنا في ذلك كله : إن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه، لا على خلاف ما هي عليه، لأن من علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقاً. وحاشا لله من هذه الصفة. فما لا كل له ولا عدد له فلأنما يعلمه الله عز وجل إن لا عدد له ولا كل، وما علم الله عز وجل قط عدداً ولا كلاً إلا لما له عدد وكل، لا لما لا عدد له ولا كل. وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا علم قط ولد العقيم، فكيف يعرف أن لهم كلا ١٤ وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل ولا الخردلة قبل أن يجزأ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين، وعلمهما محتملين للتجزئ. فإذا جزأ هلمهما حيث متجزئين وعلم حيث عدد أجزائهما. ولم يزل تعالى يعلم أنه يجزئ كل ما لا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء التي لا تخرج في المستأنف إلى حد الفعل ولم يزل يعلم عدد ما يخرج من الأشخاص بخلقه في الأبد إلى حد الفعل، أو لم يزل يعلم أنه لا أشخاص رائدة على

(١) الأحلس : الأملس الناعم، والمقصود هنا : من لا لحية له.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٩.

ذلك ولا أجزاء لما لم ينقسم بعد، وكذلك ليس للخردلة ولا للجبل قبل التجزئ أجزاء أصلا. وإذ ذلك كذلك فلا «كل» ها هنا ولا «بعض». فهذا بطلان سؤالهم - والحمد لله رب العالمين.

ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول لهم وبالله التوفيق : أخبرونا عن الشخص الفرد من خردلة، أو وبرة أو شعرة أو غير ذلك - إذا جزأنا كل ذلك بجزئين أو أكثر، متى حدثت الأجزاء : أحين جزئت، أم قبل أن تجزأ ؟ فإن قالوا : قبل أن تجزأ - ناقضوا أسمع مناقضة؛ لأنهم أقروا بحدوث أجزاء كانت قبل حدوثها، هذا سخف - وإن قالوا : إنما حدثت لها الأجزاء حين جزئت، لا قبل ذلك - سألناهم : متى علمها الله تعالى متجزئة : حين حدث فيها التجزئ، أم قبل أن يحدث فيها التجزئ ؟ فإن قالوا : بل حين حدث فيها التجزئ صدقوا وأبطلوا قولهم في أجزاء الخردلة، وإن قالوا، بل علم أنها متجزئة وأن لها أجزاء قبل حدوث التجزئ فيها جهلوا ربهم تعالى إذ إنه يعلم الشيء بخلاف ما هو عليه ويعلم أجزاء لا أجزاء لها، وهذا ضلال .

وهكذا ينتهي ابن حزم من إيراد حجج المثبتين للجزء الذى لا يتجزأ والرد عليها. ويسوق بعد ذلك «البراهين الضرورية على أن كل جسم فى العالم فإنه متجزئ محتمل للتجزئة، وكل جزء من جسم فهو أيضا جسم محتمل للتجزئ». وهكذا أبدا^(١). وليس ها هنا محل لإيراد حججه هذه.

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظام، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندى وأوضحه الحياط فى «الانتصار»^(٢).

و«الانتصار» يصف مذهب النظام فى استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، فيقول إن إبراهيم النظام أنكر «أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين».

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول: إن «إبراهيم (النظام) يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين، ونصفت الخردلة بنصفين، فنصفا الجبل أكبر من نصفى الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاءهما إذا جزأنا أبدا على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزاءهما مستناه فى مساحته ووزنه».

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ٥ ص ٩٩.

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج ٢ ص ٦.

«تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية»

دراسة تعالج موضوع الفرق الإسلامية بحثاً عن أسبابها : السياسية والدينية والاجتماعية ، وعن العلل التي أصابت للمجتمع الإسلامي بالانحلال السياسي والاجتماعي .

وبالرغم من أن موضوع الانحراق قد أشار إليه الرسول ﷺ في حديثه : «ستفترق أمتي...» . لقد احتار العلماء في شرحه ، وتكلموا في تصنيف الفرق حتى يبلغ لفرقها إلى اثنتين وسبعين أو ثلاث وسبعين ، وكان تكلفهم شديداً يحمل عسر التأويل ومخالفاً لقانون النشوء والارتقاء والسنن الطبيعية لتطور الأشياء ، إذ من الصعب أن يحمل عصر واحد مخاض ولادة جميع الفرق الإسلامية التي أشار إليها الحديث . وكان قانون القصور وقف عند القرون الأولى . بينما الحديث ورد في ذم الفرق وما دعا للوحدة الواحدة .

لذا الدراسة تقويم وتقييم وتحليل ومقارنة وتحليلة رؤية جديدة من خلالها مستقبل نهضة المجتمع الإسلامي وبعثه من خلال أحداث التاريخ الإسلامي . فهي دراسة للتاريخ الإسلامي قبل أن تكون دراسة عقائد الفرق ، على ضوء ما أراد أن كل تغيير يلم بالمجتمع ورائه فكر . وقد تضمنت الموسوعة للكتب التالية :

- الحوار والمرجعة .
- الشيعة العربية والزيدية .
- الشيعة الشيعية والإثنا عشرية .
- المعتزلة - تكوين العقل العربي .
- الشيخ أهل السنة والجماعة «أبو الحسن الأشعري» - سجل نقدي لعلم الكلام .
- الشيخ أهل السنة والجماعة «أبو منصور الغزالي» - وحدة أصول علم الكلام .

I.S.B.N. 977-10-1662-8

تطلب جميع منشوراتنا من مكتبنا الوحيد بالكويت والبحرين

دار الكتاب الحديث



الدكتور
محمد إبراهيم الفيومي

• من مواليد قرية أوليلة - ميت غمر - دقهلية في ١/٢٧ / ١٩٣٨ م .

• حصل على ماجستير الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر في عام ١٩٦٨ م .

• سافر إلى فرنسا عضواً في بعثة الأزهر لدراسة الفلسفة الإسلامية «بالسربون» - جامعة باريس وحصل على دبلوم عال في الفلسفة الإسلامية في ١٩٧١ م - ١٩٧٣ م .

• حصل على دكتوراه الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر في سنة ١٩٧٩ م .

• عين مدرسا للفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة .

• أمير إلى كلية التربية - جامعة قطر وساهم في إنشاء كلية الشريعة والدراسات الإسلامية .

• عين استاذاً للفلسفة بالجامعة الإسلامية في قطر .

• أعير إلى سلطنة عمان مشروعا لجامعة السلطنة .

• عضو مجلس إدارة جامعة الأزهر .

• انتدب سنة ١٩٩٣ م للشؤون الإسلامية ثم استقال سنة ١٩٩٤ م .

• انتخب عضواً بمجمع البحوث الإسلامية سنة ٢٠٠٠ م .

